История философ права
ПБ
10
Ш-50
Спб, 1907 г.
Шершеневич Г.Ф.

Г. Ф. Шершеневичъ

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ ПРАВА

Изданіе Бр. Башмаковыхъ.

Срок возврата
книги:

ПБ
10
Ш 50

ИСТОРІЯ
ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

ПРОФЕССОРА МОСКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

Г. Ф. ШЕРШЕНЕВИЧА.

ОБЪЕДИНЕННАЯ
БИБЛІОТЕКА
И. К. П.
160534

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
ИЗДАНІЕ БР. БАШМАКОВЫХЪ
1907.

Типографія Спб. Т-ва Печ. и Изд. дѣла „Трудъ". Фонтанка, 86.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

Стр.

§ 1. Задачи философіи 1
§ 2. Задачи философіи права 8
§ 3. Задачи исторіи философіи права 19
§ 4. Дѣленіе исторіи философіи права на періоды 23
§ 5. Литература 25

ГРЕКО-РИМСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

§ 6. Зачатки философіи права 28
§ 7. Софисты 32
§ 8. Сократъ 44
§ 9. Платонъ 55
§ 10. Аристотель 81
§ 11. Философія въ Римѣ 108
§ 12. Римскіе юристы. 115
§ 13. Цицеронъ 123

СРЕДНЕВѢКОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

§ 14. Общественный и духовный строй среднихъ вѣковъ 133
§ 15. Схоластика 150
§ 16. Ѳома Аквинскій 160
§ 17. Марсилій Падуанскій 172
§ 18. Средневѣковые юристы 178
§ 19. Недовольство существующимъ порядкомъ въ общей литературѣ XIII и XIV вѣковъ 192

НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

I. БОРЬБА ЗА РЕЛИГІОЗНУЮ СВОБОДУ.

Стр.

§ 20. Основы новаго общественнаго строя и міровоззрѣнія . . . 208
§ 21. Макіавелли 228
§ 22. Томасъ Моръ 246
§ 23. Жанъ Бодэнъ 265
§ 24. Гуго Гроцій 282
§ 25. Гоббсъ 300
§ 26. Спиноза 322
§ 27. Пуфендорфъ 342
§ 28. Христіанъ Томазій 360
§ 29. Лейбницъ 367

II. БОРЬБА ЗА ПОЛИТИЧЕСКУЮ СВОБОДУ.

§ 30. Общественный строй и міровоззрѣніе XVIII вѣка 383
§ 31. Локкъ 409
§ 32. Монтескьё 427
§ 33. Руссо 457
§ 34. Кантъ 482
§ 35. Фихте 516
§ 36. Общественный строй и міровоззрѣніе начала XIX вѣка . . 538
§ 37. Гегель 558

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. Задачи философіи.

Литература: Кюльпе, *Введеніе въ философію*, 1901, стр. 7—21; 320—331; Іерузалемъ, *Введеніе въ философію*, 1901, стр. 1—14; Струве, *Введеніе въ философію*, 1890, стр. 57—404; Корнеліусъ, *Введеніе въ философію*, 1905; Вундтъ, *Введеніе въ философію*, 1902, стр. 5—32; Вундтъ, *Система философіи*, 1902, стр. 5—24; Паульсенъ, *Введеніе въ философію*, 1894, стр. 1—50; Виндельбандъ, *Исторія философіи*, 1898, стр. 1—7; Лопатинъ, *Положительныя задачи философіи*, 1886, стр. 1—81; Трубецкой, *Метафизика въ древней Греціи*, 1890, стр. 3—37; О. Контъ, *Курсъ положительной философіи*, рус. перев. 1900, т. I, л. 1; Спенсеръ, *Основныя начала*, 1897, стр. 104—129; Риль, *Теорія науки и метафизики*, 1887, стр. 1—25; Троицкій, *Учебникъ логики*, в. 3, стр. 38—49; Лесевичъ, *Что такое научная философія*, 1891; Козловъ, *Очерки изъ исторіи философіи*, 1887; Гротъ, *Философія и ея общія задачи*, 1904; Челпановъ, *О современныхъ философскихъ направленіяхъ*, 1902; Челпановъ, *Введеніе въ философію*, изд. 2, 1907.

I. Философія обладаетъ весьма почтеннымъ прошлымъ. По своему возрасту она много старше наукъ, которыя она сама выносила въ себѣ и которыя въ большинствѣ лишь недавно стали на свои ноги. Но и до сихъ поръ вопросъ о томъ, что̀ слѣдуетъ понимать подъ именемъ философіи, не имѣетъ твердо установленнаго отвѣта. Какъ въ исторіи, такъ и въ настоящее время, философіи ставятъ задачи, далеко несходныя по своему содержанію и объему.

Въ Греціи, съ которой начинается исторія европейской философіи, не существовало различія между философіей и наукой. Греческіе философы обладали всею совокупностью современныхъ имъ знаній, они были одновременно математики, физики, астрономы, зоологи, ботаники, даже медики. Возможность для единичнаго ума охватить всю сумму свѣдѣній о природѣ и обществѣ обусловливалась, конечно, незначи-

тельнымъ уровнемъ научнаго развитія и элементарностью познанія, пріобрѣтеннаго посредствомъ опыта. Мало того, что греческая философія совпадала съ наукою, она включала еще въ свой составъ и житейскую мудрость, создавая правила благоразумнаго поведенія, идеалы человѣка и общества. Къ политеизму и антропоморфизму греческой религіи философія относилась отрицательно [1]).

Въ средніе вѣка близость философіи съ наукою, столь характерная для классическаго міра, прерывается. Научная мысль, способная обнаружить факты, несогласные съ установившимся католическимъ міровоззрѣніемъ, не находитъ доступа въ христіанское средневѣковое общество. Въ Откровеніи міръ познанъ и задача человѣка опредѣлена, а потому наука остается за штатомъ. Философія же получаетъ особое назначеніе. Лишенная самостоятельнаго положенія, она поступаетъ въ услуженіе къ религіи. Ея задачею становится раціоналистическое оправданіе религіозныхъ догматовъ. Принимая догматъ за доказанное, философія обязывается привести надлежащія объясненія (cur Deus homo). Внѣ этой задачи ей не предоставлялась свобода усмотрѣнія, хотя трудно было, конечно, думать, чтобы за все время своего служенія философія не скопила кое-чего тайкомъ лично для самой себя.

Въ новое время, которое характеризуется освобожденіемъ индивидуума отъ церковнаго авторитета, философія подаетъ въ отставку, отдѣляется отъ религіи и сближается съ наукою, для которой, со времени реформаціи, открылось широкое поле дѣятельности. Опасенія католицизма вполнѣ оправдались. Успѣхи астрономіи и новыя географическія открытія сильно подорвали довѣріе къ догматическому міросозерцанію. Изъ наукъ математика прежде всего достигла выдающихся результатовъ. Несмотря на то, кругъ научныхъ знаній остается въ началѣ новаго времени настолько еще незначительнымъ, что выдающіеся умы, какъ и въ греческій періодъ, сохраняютъ возможность овладѣть ими вполнѣ и соединить съ ними философію. Относительно Декарта, Бэкона, Лейбница, Гоббза, Ньютона, Локка трудно сказать, преобладаетъ ли въ нихъ философъ надъ ученымъ или ученый надъ философомъ.

---

[1]) Платонъ философіею называетъ и отдѣльныя науки, напр. геометрію. Аристотель съ одной стороны отождествляетъ философію съ научнымъ знаніемъ, съ другой обособляетъ, подъ именемъ первой философіи, какъ ученіе объ основныхъ началахъ бытія.

Но такое положеніе вещей не могло долго продолжаться. Научная пытливость, освобожденная отъ всякихъ оковъ, бросается во всѣ уголки міра, стремясь всюду открыть новые факты и соотвѣтственно измѣнить въ ширь и въ глубь прежнее міросозерцаніе. На этомъ поприщѣ, для достиженія успѣшныхъ результатовъ, потребовалось прежде всего научное раздѣленіе труда, и дѣло спеціализаціи идетъ огромными шагами по мѣрѣ раскрытія новыхъ областей знанія. Масса ученыхъ, съ малоизвѣстными міру именами, работаетъ надъ накопленіемъ научнаго капитала. Лишь только въ какой-либо области знанія матеріалъ значительно разростается, какъ изученіе его распредѣляется между группами и происходитъ распаденіе одной науки на нѣсколько. Такимъ путемъ формируются одна наука за другой и обособляются отъ нѣкогда объединеннаго знанія. Почувствовавъ въ себѣ силу, науки приняли наступательное движеніе по отношенію къ своему прежнему союзнику, что̀ въ значительной степени объясняется и самоувѣренностью философіи, вообразившей, въ первой четверти XIX вѣка, что она способна достигнуть цѣли познанія міра самостоятельно, безъ помощи наукъ. Тогда послѣднія въ своемъ наступленіи стали занимать, одна за другой, части той территоріи, которая нѣкогда принадлежала и философіи. Въ этой войнѣ философія, дѣйствующая быстротою движенія, силою натиска, неожиданностью появленія, должна, по общему стратегическому закону, уступить наукамъ, которыя дѣйствуютъ медленно, методически и наступаютъ на непріятеля массами, т. е. фактами.

При такомъ положеніи дѣлъ естественно возникаетъ вопросъ объ условіяхъ возможнаго между философіей и науками мира, потребность въ которомъ стала сильно ощущаться за послѣднее время. Остается ли за философіей территорія, хотя небольшая по сравненію съ прежней, которая пока не занята наукою или даже навсегда останется для нея недоступною, возможно ли совмѣстное господство философіи и науки на одной и той же территоріи, притомъ или безъ всякой связи между ними, или же при тѣсномъ взаимодѣйствіи.

II. За отдѣленіемъ цѣлаго ряда областей, принадлежавшихъ нѣкогда философіи, которыя пріобрѣли теперь научную самостоятельность, осталось нѣсколько, на которыя фило-

софія заявляетъ исключительныя права: это логика, психологія, этика, эстетика, педагогика. Однако, дѣйствіе этой монополіи—вопросъ времени. Психологія, благодаря завязавшимся тѣснымъ сношеніямъ съ физіологіей и психіатріей, почти совсѣмъ встала на научную почву. Къ тому же обнаруживаютъ стремленіе логика и этика, а эстетика и педагогика, вѣроятно, въ недалекомъ будущемъ проявятъ тѣ же наклонности—по крайней мѣрѣ не предвидится никакихъ препятствій къ превращенію ихъ въ науки. Тогда наука займетъ уже всю территорію познанія. Да и въ настоящее время опредѣлять сферу философіи подобными остатками можно развѣ по практическимъ соображеніямъ, для удобства преподаванія, а не по основаніямъ теоретическимъ.

III. Но, можетъ быть, существуетъ такая область мысли, которая остается и навсегда останется внѣ научнаго изслѣдованія, а потому способна дѣйствительно составить исключительное достояніе философіи? Нѣкоторые склонны видѣть эту недоступную для науки твердыню въ теоріи познанія, изслѣдующей условія нашей познавательной дѣятельности. Но стремленіе превратить философію въ спеціальную науку и поставить ее на ряду съ другими противорѣчитъ давно сложившемуся представленію, въ силу котораго философія не сопоставляется, а противопоставляется спеціальнымъ наукамъ, и стоитъ не рядомъ съ ними, а надъ ними. Всякій согласится, что философію нельзя считать такою же спеціальною наукою, какъ анатомія, химія, славяновѣдѣніе и др., если не отрѣшиться отъ того представленія о философіи, которое навязывается всею богатою ея исторіею. А если даже согласиться съ тѣмъ, что философія такая же спеціальная наука, какъ и другія, и что особымъ предметомъ ея изученія являются условія познавательной дѣятельности, то неизбѣжно придется столкнуться съ вопросомъ о территоріальномъ разграниченіи области изслѣдованія философіи отъ смежныхъ областей, принадлежащихъ вѣдѣнію спеціальныхъ наукъ. Конечно, теорія познанія не совпадаетъ съ логикою, какъ это полагаютъ нѣкоторые, но, если сюда привлечь еще психологію, то придется признать, что область, отводимая философіи, уже почти занята логикою и психологіею.

IV. Наука имѣетъ дѣло съ міромъ явленій и только ихъ изученіе, классификація, обобщеніе возможно для нея. Изслѣдованіе же того, что̀ составляетъ неизвѣстную причину

явленій, ей недоступно, но возможно, говорятъ, для философіи, которая становится тогда метафизикою. Подъ именемъ метафизики слѣдуетъ понимать познаніе міра дѣйствительности, за предѣлами явленій, достигаемое посредствомъ возвышающагося надъ опытомъ умозрѣнія. Возраженіе противъ метафизики не можетъ быть основано на отрицаніи существованія абсолютнаго, потому что такое утвержденіе было бы само метафизично. Но, допустивъ абсолютное, мы можемъ и должны, на основаніи условій познанія, отвергнуть его познаваемость. Отрицаніе послѣдняго рода вовсе не предполагаетъ предварительнаго изслѣдованія природы абсолютнаго. Достаточно признать существованіе стѣны, раздѣляющей познаваемое отъ непознаваемаго. Человѣкъ навсегда осужденъ ходить кругомъ этой стѣны безъ надежды когда-либо увидѣть скрываемое за нею. Задачи науки всецѣло по сю сторону границы, потому что дальше не идетъ знаніе [1]).

V. Если философія невозможна внѣ наукъ, каково, спрашивается, ея положеніе среди наукъ? Нѣкоторые готовы были бы отождествить философію со всею суммою научнаго знанія. Но при современномъ состояніи наукъ такое совпаденіе было бы равносильно уничтоженію философіи, потому что нѣтъ человѣческаго ума, который способенъ былъ бы охватить весь громадный матеріалъ, собранный и разработанный въ настоящее время спеціальными науками. Философія въ такомъ смыслѣ теперь совершенно невозможна. Да она была бы и безполезна, потому что простая сумма не можетъ

---

[1]) Доказательство невозможности метафизическаго познанія составляетъ величайшую заслугу К а н т а, автора *Критики чистаго разума.* Пониманіе философіи, какъ ученія объ абсолютномъ, достигло наибольшаго успѣха во время господства германскаго идеализма. Но и въ настоящее время, благодаря возрожденію метафизики, такое пониманіе задачъ философіи—явленіе нерѣдкое. По мнѣнію Л о п а т и н а, *Положительныя задачи философіи,* ч. 1, 1886, стр. 6—7, философія, какъ и религія, „начинается именно тамъ, гдѣ положительное знаніе останавливается“ (ср. стр. 18). Онъ постоянно противополагаетъ философское или метафизическое познаніе положительно-научному знанію (стр. 33, 80). Того же взгляда С. Т р у б е ц к о й, *Метафизика древней Греціи,* 1890, который говоритъ: „отнимите метафизику, философія распадется“, „она есть то, что̀ дѣлаетъ философію философіей“ (стр. 33); онъ вѣритъ въ познаваемость абсолютнаго (стр. 8—11), и упрекаетъ въ „бездушности“ философію, стремящуюся обойтись безъ метафизики (стр. 29). Точно также и для Ч е л п а н о в а, *О современныхъ философскихъ направленіяхъ,*

дать ничего свыше того, что̀ уже заключалось въ слагаемыхъ [1]).

VI. Можетъ быть, философія, имѣя своимъ предметомъ тотъ же матеріалъ, какой изучается и наукой, выполняетъ свою задачу при помощи особыхъ методовъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которые приняты въ наукѣ. Но если міръ, изучаемый философіей, это тотъ же міръ явленій, который составляетъ предметъ и научнаго изслѣдованія, то никакихъ иныхъ, кромѣ научныхъ методовъ, и быть не можетъ: если они вѣрны, то наука непремѣнно воспользуется ими, а если они ложны, то научная философія не должна прибѣгать къ нимъ. Для познанія міра дѣйствительности, скрытаго за явленіями, могутъ быть предлагаемы, конечно, и ненаучные методы, за полною непригодностью научныхъ для достиженія поставленной метафизиками задачи [2]).

VII. Соотношеніе между философіей и наукою можетъ быть построено на слѣдующихъ основаніяхъ. Матеріалъ философскаго изслѣдованія тотъ же, что и матеріалъ научный, методы разработки одни и тѣ же у обѣихъ. Спеціальная задача философіи состоитъ въ объединеніи тѣхъ выводовъ, которые даются отдѣльными науками, съ цѣлью построенія цѣльнаго міросозерцанія. Сырой матеріалъ, уже обработанный, систематизированный и обобщенный цѣлымъ рядомъ наукъ, поступаетъ къ философіи для окончательной отдѣлки. Обобщенія создаются, конечно, въ лабораторіи каждой науки и количество обобщеній свидѣтельствуетъ о степени развитія науки. Но обобщенія эти, въ виду ограни-

---

1902, „терминъ метафизика тождественъ съ терминомъ философія“ (стр. 5).

[1]) Такъ Паульсенъ, *Введеніе въ философію*, 1894, стр. 18, говоритъ: „Философію нельзя отдѣлить отъ другихъ наукъ, она есть не что иное, какъ совокупность всего научнаго познанія“ (ср. еще стр. 32). Рилль, *Теорія науки и метафизики*, 1897, стр. 10, присоединяется къ мнѣнію тѣхъ, по воззрѣнію которыхъ философія и наука должны означать одно и то же (ср. еще стр. 13). Сюда же слѣдуетъ отнести, кажется, и Лесевича, *Что такое научная философія?*, 1891, стр. 241, 250.

[2]) Существованіе особаго философскаго метода, вслѣдъ за Гегелемъ, отстаиваютъ у насъ Чичеринъ и Дебольскій. Первый стоитъ на почвѣ діалектическаго метода, съ нѣкоторыми лишь уступками въ пользу опыта, *Наука и религія*, 1872, *Основаніе логики и метафизики*, 1894, стр. 163—216. Дебольскій въ *Философіи будущаго* (глава о философскомъ методѣ) отказывается отъ того предразсудка, который заставилъ его въ *Введеніи въ ученіе о познаніи*, 1870, признать философію

ченности изслѣдуемой каждою наукою области, всегда будутъ имѣть частичный и разрозненный характеръ. Приведеніе ихъ къ единству, которое и составляетъ цѣль научнаго познанія, является спеціальною задачею философіи. Отдѣльная наука стоитъ ближе или дальше отъ философіи, смотря по количеству предлагаемыхъ обобщеній и важности ихъ для выработки общаго міросозерцанія [1]).

Съ этой точки зрѣнія философія является вѣнцомъ и въ то же время основою всѣхъ наукъ. Она соединяетъ всѣ выводы, подносимые ей науками, въ одно стройное цѣлое и изслѣдуетъ положенія, лежащія въ основѣ всѣхъ наукъ и примѣняемыя ими догматически. Если настоящая философія должна основываться на научныхъ данныхъ и внѣ ихъ безплодна, то съ другой стороны и спеціальныя науки должны считаться съ философскими заключеніями, въ случаѣ разногласія пересмотрѣть свои выводы, никогда не забывая, что каждая наука въ отдѣльности исполняетъ лишь частично задачи, которыя ставитъ человѣкъ научному познанію.

VIII. Такова философія, какою она должна быть. Но не всегда она была такою. Поэтому для исторіи философіи необходимо такое ея опредѣленіе, которое охватывало бы всѣ историческія системы философіи, иначе пришлось бы исключить все то, что̀ не подходитъ подъ принятыя задачи философіи. Такое историческое опредѣленіе философіи можетъ быть достигнуто только выдѣленіемъ изъ различныхъ системъ того, что̀ давало имъ въ равной степени право на названіе

опытною наукою. Напротивъ, въ новѣйшее время обнаруживается обратное теченіе — стремленіе сдѣлать метафизику опытною наукою. Челпановъ, послѣдователь философіи Вундта, признавая, что „главные вопросы философіи имѣютъ дѣло съ тѣми фактами, которые выходятъ за предѣлы чувственнаго опыта“ (*О современныхъ философскихъ направленіяхъ*, стр. 11), въ то же время утверждаетъ, что „возможенъ только одинъ способъ познанія, именно при помощи опыта, наблюденія, руководимаго разсужденіемъ“ (стр. 7).

[1]) Такова точка зрѣнія на философію мыслителей, готовыхъ считать себя принадлежащими къ разнымъ школамъ. Огюстъ Контъ, *Курсъ положительной философіи*, рус. перев. т. I, 1900, предисловіе, понимаетъ подъ философіей „только изученіе общихъ идей различныхъ наукъ, признавая науки подчиненными одному методу и составляющими различныя части одного общаго плана изслѣдованія“. Г. Спенсеръ, котораго нѣкоторые причисляютъ даже къ метафизикамъ, *Основныя начала*, рус. перев. 1897, формулируетъ такъ свой взглядъ на философію: „Знаніе низшаго класса — необъединенное знаніе; наука — отчасти объединенное

философіи. Это общее имъ всѣмъ заключается въ стремленіи достигнуть цѣльнаго міровоззрѣнія [1]). Это міровоззрѣніе требуетъ не только объединенія всего доступнаго въ данное время научнаго знанія, но и согласованія теоретическаго знанія съ практическою дѣятельностью, истины съ правдою, мысли съ сердцемъ.

§ 2. Задачи философіи права.

Литература: Merkel, *Ueber das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtwissenschaft* (Z. f. Pr. u. off. R. т. I, 1874); Schutze, *Die Stellung der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtwissenschaft*) Z. f. Pr. u. Off. R. т. VI, 1879); Lasson, *System der Rechtsphilosophie*, 1882, стр. 1—42; Harms, *Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie*, 1889, стр. 3—24; Willkomm, *Rechtsphilosophie*, 1891, стр. 1—11; Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, т. I, 1892; Stammler, *Die Lehre vom richtigen Rechte*, 1902; Kohler, въ *Encyclopädie der Rechtswissenschaft* Гольцендорфа, 1902—1904, стр. 3—27; Cogliolo, *La filosofia del diritto privato*, 1888, стр. 7—14; Anzilotti, *La filosofia del diritto e la sociologia*, 1902, стр. 130—156; Ratto, *Sociologia e filosofia del diritto*, 1894, стр. 103—160; Frapagane, *Objetto e limite della filosofia del diritto*, т. I, 1897, т. II, 1899; Carle, *La filosofia del diritto nel stato moderno* 1903. Рѣдкинъ, *Исторія философіи права*, т. I, стр. 1—352, Чичеринъ, *Философія права*, 1900, стр. 1—24; Звѣревъ, *Энциклопедія права въ ряду юридическихъ наукъ* (Юр. В. 1880, № 1); Вальденбергъ, *О задачахъ философіи права*, (В. фил. и псих., т. 40); Котельниковъ, *Преподаваніе философіи права* (Набл., 1893, іюнь); Катковъ, *Наука и философія права*, 1901.

I. Философія права, составляя часть философіи вообще, не должна отличаться отъ цѣлаго ни по своимъ задачамъ, ни по своимъ методамъ. Отличіе ея не качественное, а только количественное: среди юридическихъ наукъ философія права призвана играть въ миньятюрѣ ту же роль, какая выпала на долю философіи въ отношеніи всего человѣческаго знанія [2]).

знаніе, философія—вполнѣ объединенное знаніе" (стр. 110). Вундтъ, характеризующій свою философію, какъ индуктивную метафизику, опредѣляетъ философію слѣдующимъ образомъ: „Философія есть такая общая наука, которая имѣетъ цѣлью объединеніе знаній, добытыхъ частными науками, въ одну, свободную отъ противорѣчій, систему и сведеніе всѣхъ использованныхъ наукою общихъ методовъ и предпосылокъ познанія къ ихъ принципамъ" (*Введеніе въ философію*, 1902 г., стр. 18, *Система философіи*, 1902, стр. 14).

[1]) Такъ широко понимаетъ философію лучшій историкъ философіи Виндельбандъ, *Исторія философіи*, рус. перев., 1898, § 1.

[2]) Ratto, *Sociologia e filosofia del diritto*, стр. 6, не допускаетъ возможности философіи права отдѣльной отъ общей, такъ какъ философія

Однако, на философію права оказало вліяніе одно постороннее, но немаловажное обстоятельство,—это историческое разобщеніе между философіей права и правовѣдѣніемъ. Въ то время какъ юристы занимались исключительно толкованіемъ и систематизированіемъ нормъ положительнаго права, философія права разрабатывалась лицами, весьма мало причастными къ правовѣдѣнію. Одни изучали право, какъ оно есть, не задаваясь мыслью о томъ, какимъ оно должно бы быть и даже можетъ ли оно быть инымъ, а философы создавали идеальное право, не зная, что̀ оно такое и каково оно въ дѣйствительности. Эта разобщенность продолжается, къ сожалѣнію, и донынѣ. Въ Германіи, странѣ, имѣющей полное основаніе гордиться своею философіей, самые выдающіеся философы, удивляющіе обширностью своихъ познаній въ области наукъ, какъ напр. Вундтъ, совершенно игнорируютъ правовѣдѣніе, которое, въ его современномъ видѣ, дѣйствительно мало способно дать матеріала для философіи [1]). Юристы же, надолго приковавшіе себя добровольно къ римскому праву, въ которомъ готовы были видѣть идеалъ права, только въ послѣднее время стали сознавать необходимость философскаго освѣщенія въ ихъ работахъ [2]).

Въ результатѣ получилась крайняя односторонность философіи права въ постановкѣ задачи, незначительная полезность ея для правовѣдѣнія и полная разобщенность между философіей права и отдѣльными юридическими науками въ разработкѣ основныхъ вопросовъ правового порядка.

II. И до сихъ поръ философіи права стремятся отвести область изслѣдованія, чуждую какой-либо юридической наукѣ. Такую спеціальную область должна составить теорія познанія права, изслѣдующая вопросъ не о томъ, что̀ такое право, а о томъ, какъ мы его понимаемъ и какъ изучаемъ [3]).

предполагаетъ синтезъ всего знанія. Но почему невозможно частное объединеніе извѣстныхъ отраслей знанія?

[1]) Это можно видѣть на такихъ выдающихся философахъ, какъ Вундтъ, который въ своей Логикѣ сдѣлалъ довольно неудачную попытку выяснить методологію юридическихъ наукъ.

[2]) Нельзя не поражаться бѣдностью философской мысли въ энциклопедіяхъ права, которыя появлялись въ Германіи и во Франціи за вторую половину XIX столѣтія.

[3]) Такое пониманіе задачъ философіи права выдвинулъ Вальденбергъ, *О задачахъ философіи права* (Вопр. фил. и псих. 1897, № 40, стр. 924—928).

Но философія права, какъ и вообще философія, не можетъ, не потерявъ своего философскаго характера, стать спеціальною наукою, въ родѣ уголовнаго или гражданскаго правовѣдѣнія. Самая теорія познанія права, изслѣдующая условія познанія нами нормъ права, можетъ составить одинъ изъ вопросовъ философіи права, но не все ея содержаніе.

III. Долгое время философія права отождествлялась съ естественнымъ правомъ, которое ставитъ своею задачею апріорное построеніе идеальнаго правового порядка.

Первоначально выдвигается естественное право съ неизмѣннымъ содержаніемъ [1]). Представители этого философскаго направленія вѣрятъ въ существованіе абсолютнаго, вѣчнаго и всеобщаго правового порядка, который можетъ быть постигнутъ и раскрытъ только a priori.

Согласно этому воззрѣнію создается дуализмъ права: съ одной стороны положительное право, исторически сложившееся, съ другой естественное право, постигаемое разумомъ. Такъ какъ это величины различныхъ измѣреній, то правомъ можетъ быть признано только одно изъ нихъ. Представители разсматриваемаго философскаго направленія не задумываются и отрицаютъ правовой характеръ за тѣми нормами положительнаго права, которыя противорѣчатъ положеніямъ естественнаго права [2]). Но отрицаніе дѣйствительности не есть рѣшеніе научнаго вопроса. Такое игнорированіе опытнаго матеріала лишаетъ философію возможности выяснить сущность права, какъ явленія дѣйствительной соціальной жизни.

Поэтому такая философія права можетъ заниматься исключительно созданіемъ идеальнаго порядка. Однако, создавая этотъ порядокъ a priori, философы этого направленія обречены дѣлать построенія путемъ чисто логическимъ, въ видѣ

---

[1]) Независимо отъ философовъ прежняго времени, этого взгляда придерживаются и нынѣ Schütze, Villkomm, Bélime, Beaussire.

[2]) Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 1901, стр. 37, отрицаетъ обязательность нормъ права, противныхъ разуму и достоинству человѣка. Итакъ, рабства, какъ юридическаго института, не существовало? Къ этому выводу приходитъ кн. Е. Трубецкой, *Энциклопедія права*, изд. 1906, стр. 9. Встрѣтившись съ противорѣчіемъ между понятіемъ о правѣ, какъ обезпеченіи свободы, съ существованіемъ крѣпостничества, авторъ пытается обойти трудность указаніемъ, что „крѣпостное право есть свобода господина распоряжаться своимъ крѣпостнымъ“. А гдѣ же свобода крѣпостного, подчиненнаго силою права своему господину?

развитія изъ какой-нибудь принятой идеи. Это совершенно разобщаетъ правовой идеалъ съ запросами дѣйствительной жизни, которая строится подъ вліяніемъ постепенно выдвигающихся интересовъ. Абсолютность, вѣчность и всеобщность естественнаго права стоятъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ относительностью, измѣнчивостью и разнообразіемъ положительнаго права не только въ его исторически сложившихся формахъ, но и въ идеальныхъ представленіяхъ различныхъ обществъ. Самые идеалы, создаваемые философами a priori, по странной случайности, напоминаютъ среду, близкую тому или другому мыслителю [1]). Значеніе такихъ идеальныхъ построеній опредѣляется историческимъ моментомъ. Въ эпоху подъема общественнаго настроенія, наканунѣ крупныхъ соціальныхъ переворотовъ, эти идеалы сильнѣе подчеркиваютъ неудовлетворительность сложившагося порядка и вѣрою въ абсолютный идеалъ поддерживаютъ энергію борющихся. Зато въ реакціонную эпоху проповѣдь о прирожденныхъ правахъ, попираемыхъ ежедневно въ дѣйствительной жизни, способна нагнать только тоску и отчаяніе.

Указанное направленіе имѣетъ вредное вліяніе на практику, на законодательную политику и на науку. Подъ вліяніемъ естественнаго права лица, примѣняющія нормы положительнаго права, проявляютъ склонность къ толкованію, наиболѣе соотвѣтствующему абсолютнымъ идеаламъ, чѣмъ нарушается начало законности—этотъ краеугольный камень правового порядка. Естественное право указаннаго направленія не можетъ служить руководителемъ законодателя. Вмѣсто отвѣта на запросы, назрѣвшіе въ данное время, въ данной обстановкѣ, ему предлагаются общія, но малосодержательныя формулы. Да и гдѣ же побужденіе къ законодательной реформѣ, когда естественное право есть дѣйствительное право и приспособленіе къ нему положительнаго права неспособно внести новой правды въ жизнь. Игнорируя совершенно положительное право, философія права разсматриваемаго направленія порываетъ всякую связь съ юридическими науками, изучающими исторически сложившееся право. Едва ли можно признать естественнымъ такой порядокъ вещей, когда явленія одного и того же рода составляютъ

---

[1]) Идеалъ Платона вращается около древней Спарты, идеалъ Гегеля—около современной Спарты—Пруссіи.

предметъ различныхъ дисциплинъ, другъ съ другомъ не сообщающихся, когда одна изслѣдуетъ дѣйствительность, другая строитъ идеалъ независимо отъ первой и, обманывая самое себя, принимаетъ идеалъ за дѣйствительность.

Вновь возрождающееся въ послѣднее время естественное право, подъ вліяніемъ ударовъ, нанесенныхъ старому направленію историзмомъ XIX вѣка, измѣнило нѣсколько задачи философіи права. Теперь выдвигается естественное право съ измѣняющимся содержаніемъ [1]). Отрицается возможность идеальнаго правового порядка, который былъ бы годенъ для всякаго времени и мѣста. Но въ построеніи идеала, приспособленнаго къ данной средѣ, сохраняется апріорный методъ.

Представляется не вполнѣ яснымъ, почему новое направленіе философіи права выступаетъ подъ именемъ естественнаго права. Представители новаго направленія не вѣрятъ въ существованіе идеальнаго права на ряду съ положительнымъ правомъ. Они желаютъ подвергнуть нравственной оцѣнкѣ исторически сложившееся право и выработать основы для будущаго порядка. Но при такой постановкѣ вопроса естественное право теряетъ юридическую окраску и уходитъ въ область этики. Если это нравственность, то это не право. Такъ же мало умѣстно указаніе на естественность предполагаемаго права. Философы стараго времени вѣрили въ неизмѣнность идеальнаго права, начертаннаго самою природою. Но современное направленіе настаиваетъ на измѣнчивости идеаловъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ устраняетъ возможность придать какому-либо идеалу по преимуществу значеніе естественнаго.

Новое направленіе философіи права, выступающее подъ флагомъ возрожденнаго естественнаго права, сходится со старымъ въ одномъ, весьма важномъ, пунктѣ: въ апріорности построенія идеала. Но субъективный идеалъ, оторванный отъ

---

[1]) Jellineck, *Das Recht des modernen Staates*, т. I, 1900, стр. 319—323; Stammler, *Wirthschaft und Recht*, 1896, стр. 166, 685, *Die Lehre vom richtigen Recht*, 1902, стр. 116—117; Géni, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, 1899, стр. 473; Saleilles, *Ecole historique et droit naturel* (R. trim. dr. civil, 1902, стр. 98); особенно сильное движеніе въ этомъ направленіи въ Россіи: Новгородцевъ, *Ученіе Канта и Гегеля о правѣ*, 1901; его же, *О задачахъ современной философіи права* (Право, 1902, № 40); критика Петражицкаго, *Къ вопросу о возрожденіи естественнаго права и нашей программѣ* (Право, 1902, №№ 41, 42, 43); отвѣтъ Новгородцева (Вопр. фил. и псих. № 66); критика кн. Е. Тру-

почвы дѣйствительности, какъ чудная мечта, способенъ плѣнить отдѣльные умы, увлечь на время силою своего настроенія, но не убѣдить, не создать прочную основу для дѣятельности государственной власти, не проникнуть въ сознаніе массы. Только идеалъ, построенный на почвѣ опытнаго изученія факторовъ общественнаго развитія, можетъ разсчитывать на то, что онъ не останется въ кабинетѣ измыслившаго его философа, по примѣру многихъ другихъ, а получитъ осуществленіе въ дѣйствительной жизни. Откуда же заимствовала новая философія права идею объ измѣнчивости правового идеала, какъ не отъ позитивизма, который добылъ ее путемъ опытнаго изслѣдованія? Если идеалъ строится разумомъ и въ то же время замѣчается крайнее разнообразіе идеаловъ во времени, то не есть ли это вліяніе опыта на разумъ? Правда, новая философія права не отрицаетъ значенія опыта, но не указываетъ, и не можетъ указать, какую роль долженъ играть опытъ при апріорномъ построеніи идеала.

Во всякомъ случаѣ и старое и новое направленіе естественнаго права односторонне ограничиваютъ задачи философіи права постановкою идеала и игнорируютъ изслѣдованіе положительнаго права въ его основныхъ моментахъ. Между тѣмъ, только проникнувъ въ сущность права, какъ реальнаго явленія, можно отважиться на пользованіе этимъ средствомъ для построенія идеальнаго порядка.

IV. Противоположную односторонность представляетъ то направленіе философіи права, которое ограничиваетъ свою задачу изслѣдованіемъ существующаго и признаетъ непозволительнымъ касаться того, что желательно было бы поставить на его мѣсто.

Здѣсь также замѣчается двоякая постановка задачи. Одни желали бы придать философіи права характеръ теоріи поло-

---

бецкаго, *Новое изслѣдованіе о философіи права Канта и Гегеля* (Вопр. фил. и псих. № 61); отвѣтъ Новгородцева, *Мораль и познаніе* (Вопр. фил. и псих. № 64); Новгородцевъ, *Нравственный идеализмъ въ философіи права въ Проблемахъ идеализма* см. стр. 253; Гессенъ, *Возрожденіе естественнаго права* (Право, 1902, №№ 10 и 11); критика Ковалевскаго, *Соціологія и сравнительная исторія права* (Вѣстн. восп. 1902, № 2); Карѣева, *Нужно ли возрожденіе естественнаго права* (Рус. Бог., 1902, № 4). Всѣ эти ученые сходятся между собою въ стремленіи перейти отъ изученія положительнаго права къ построенію идеальнаго права, но въ вопросѣ о томъ, какъ строить этотъ идеалъ, между ними нѣтъ согласія.

жительнаго права [1]). На основаніи историческаго матеріала, философія права должна выяснить, что̀ такое вообще право, независимо отъ измѣнчиваго его содержанія, что̀ такое государство внѣ разнообразія дѣйствительныхъ формъ его существованія, каковы источники права, каковы методы разработки нормъ права. Все это несомнѣнно въ высокой степени важные вопросы, которые не могутъ быть разрѣшаемы тою или другою спеціальною юридическою наукою, но могутъ быть выяснены только философски, внѣ того матеріала, который связываетъ каждую отдѣльную отрасль правовѣдѣнія. Добытыя формальныя понятія должны составить фундаментъ правовѣдѣнія. Но ограничиться такою теоретическою работою невозможно тамъ, гдѣ предметомъ изученія является не внѣшняя природа, а произведенія человѣческой воли, особенно въ правовѣдѣніи, имѣющемъ дѣло съ законодательнымъ аппаратомъ, при помощи котораго воздѣйствіе на общественную среду наиболѣе доступно и наиболѣе соблазнительно. Трудно, изучая средства психическаго воздѣйствія на людей, не остановиться мыслью на цѣли такого воздѣйствія, не подвергнуть оцѣнкѣ какъ самыя поставленныя себѣ государственною властью задачи, такъ и приспособленныя къ нимъ средства; невозможно удержаться, чтобы не сдѣлать попытки самому опредѣлить цѣли и указать средства. Теоретическая работа надъ изученіемъ права необходимо дополняется творческимъ стремленіемъ.

Если философія права, какъ и вообще философія, должна стоять въ ближайшей связи съ спеціальными науками, то она не въ правѣ уклоняться отъ задачъ, которыя ставятъ себѣ

[1]) Allgemeine Rechtslehre (Merkel); Juristische Principienlehre (Bierling); Philosophie des positiven Rechts (Bergbohm). Главными представителями этого направленія являются: Merkel, *Ueber das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft*, его же *Die Zukunft der Rechtsphilosophie* (Holtzendorff's Encyclopädie изд. 5); Lasson, *System der Rechtsphilosophie*, 1882; Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, т. I, 1892, стр. 144—145; Holland, *The Elements of Jurisprudence*, 9 изд. 1902, стр. 8; Cogliolo, *Filosofia del diritto privato*, 1888, стр. 8. Къ нимъ примыкаютъ Звѣревъ, *Энциклопедія права въ ряду юридическихъ наукъ* (Юрид. В. 1880, № 1, стр. 36; Катковъ, *Наука и философія права*. 1901. Такое же отрицательное отношеніе къ тому, что Ratto довольно удачно называетъ Ideologia giuridica (*Sociologia e filosofia del diritto*, 1894, стр. 107), замѣчается и у современныхъ философовъ, напр. Вундтъ, *Введеніе въ философію*, 1902, стр. 25, *Система философіи*, 1902, с. 8.

отдѣльныя отрасли правовѣдѣнія. Если государственная наука, въ своей современной постановкѣ, ограничивается изученіемъ теоретической стороны, то уголовное или финансовое правовѣдѣніе давно выработали и поддерживаютъ интересъ къ вопросамъ политики уголовной и финансовой. Гражданское правовѣдѣніе, долго удерживавшееся исключительно на теоретической почвѣ, наконецъ сознало свою ошибку и усиленно старается наверстать потерянное время.

V. Другое стремленіе тѣхъ, кто полагаетъ, что наука, а слѣдовательно и философія, можетъ останавливаться только на томъ, что̀ есть, а не на томъ, чему слѣдовало бы быть, заключается въ желаніи слить философію права съ соціологіей. Право можетъ быть изучаемо только совмѣстно съ другими сторонами соціальной жизни, и лишь установленные такимъ путемъ законы развитія и существованія общественныхъ явленій могутъ составить задачу философіи права, какъ части цѣлаго. Здѣсь открывается возможность, чуждая формальной теоріи права, раскрытія, въ отдаленной перспективѣ, не только того, что̀ было и есть, но также и предвидѣнія того, что̀ должно быть [1]).

Съ такою постановкою научной задачи философія права теряетъ свое существованіе, сливаясь съ соціологіей. Соціологической философіи права не можетъ быть, такъ какъ соціологія изучаетъ различныя стороны общественной жизни въ ихъ взаимодѣйствіи и всякая попытка изучать соціологически какую либо одну сторону, напр. право, является нарушеніемъ методовъ соціологіи. Это не преобразованіе философіи права, а просто ея упраздненіе.

Со включеніемъ философіи права въ соціологію теряется

---

[1]) Къ этому направленію слѣдуетъ отнести Neukamp, *Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts*, 1894, стр. 60; Kohler, *Rechtsphilosophie und Universalgeschichte* (въ Holtzendorff's Encyclopädie), стр. 9; Ardigo, *Opere filosofiche*, т. IV, Filomusi-Guelfi, *La codificazione civile e le idee moderne che ad essa si riferiscono* 1887, стр. 25; Fragapane, *Obbietto e limiti della filosofia del diritto*, т. II, 1899, стр. 19; Ковалевскій, *Сравнительное историческое правовѣдѣніе и его отношеніе къ соціологіи* въ Сборникѣ Гамбарова, 1899, стр. 8; его же *Соціологія и сравнительная исторія права* (Вѣстн. восп. 1902, № 2). Однако утвержденіе Іерузалема, *Введеніе въ философію*, 1901, стр. 170, будто философія права „въ настоящее время не имѣетъ самостоятельнаго значенія, а разсматривается только въ связи съ соціологіей“ слѣдуетъ признать основаннымъ на незнакомствѣ философа съ юридическою литературою.

возможность объединенія знанія, заключающагося въ спеціальныхъ юридическихъ наукахъ. Послѣднія изучаютъ по частямъ нормы права въ ихъ взаимной логической связи, тогда какъ соціологія изучаетъ право въ его связи съ другими сторонами соціальной жизни. Философская задача объединенія знанія останется для правовѣдѣнія неосуществленной.

Соціологія, устанавливая законы развитія общественной жизни, указывая постепенную смѣну формъ жизни, считаетъ себя способной начертать и то, что̀ должно быть на мѣсто того, что̀ есть. Но ея указаніе относится только къ причинной послѣдовательности, а не къ желательности. Она отмѣчаетъ то, что̀ должно наступить въ силу законовъ развитія, хотя бы развертываемая картина и не соотвѣтствовала идеальнымъ представленіямъ. Но въ развитіи права воля человѣка играетъ роль крупнаго фактора, который, въ цѣпи причинъ, не можетъ быть пренебрегаемъ такъ, какъ это сдѣлала историческая школа. Напряженіе воли способно ускорить наступленіе момента, смутно намѣченнаго въ туманѣ будущаго, и, наоборотъ, оно же способно затормозить или отклонить въ сторону обнаруженное движеніе. Высшее напряженіе воли выражается въ стремленіи пріобрѣсти силу, необходимую для ея осуществленія. Все это чуждо соціологіи.

VI. Въ дѣйствительности философія права должна ставить своею задачею то же, что̀ ставятъ и отдѣльныя юридическія науки: право, какъ оно есть, и право, какимъ оно должно быть. Если въ исторіи права изучаютъ то, что̀ уже не право, почему не изучать того, что́ еще не право? Философія права должна объединить въ одно цѣльное представленіе всѣ тѣ понятія и стремленія, которыя вырабатываются и проявляются въ отдѣльныхъ областяхъ правовѣдѣнія.

Теоретическая задача философіи права заключается въ критическомъ изслѣдованіи всѣхъ тѣхъ главныхъ понятій, которыя лежатъ въ основѣ юридическихъ наукъ и которыя принимаются ими большею частью догматически. Это понятія о правѣ, его образованіи и формахъ, о законѣ и кодификаціи, о государствѣ и государственной власти, о юридическомъ отношеніи, о договорѣ, о преступленіи и наказаніи, о примѣненіи нормъ права, о методахъ научной его разработки и нѣк. др. Перерабатываемый философіей права матеріалъ добывается ею изъ наукъ, а не извнѣ.

Хотя указанныя понятія лежатъ въ основаніи каждой юридической науки, но оперированіе ими производится безъ всякой критики. Отдѣльныя науки изслѣдуютъ иногда нѣкоторые вопросы, но безъ взаимной связи. Такъ понятіемъ о правѣ пользуются всѣ науки юридическія, но критическому изслѣдованію подвергается оно почему-то преимущественно въ гражданскомъ правовѣдѣніи. Только государственная наука изслѣдуетъ понятіе о государствѣ, хотя догматически его принимаютъ всѣ науки. Ученіе о наказаніи составляетъ исключительное достояніе уголовнаго правовѣдѣнія, хотя оно находится въ тѣснѣйшей связи съ вопросомъ о сущности права. И нѣтъ науки, которая бы объединила всѣ эти понятія и подвергла ихъ совмѣстной критикѣ. Такой науки нѣтъ и быть не можетъ, потому что это дѣло не спеціальной науки, а философіи права. И философія права должна взять на себя эту задачу.

Философія права въ своей теоретической части должна производить изслѣдованіе съ формальной точки зрѣнія, изучать юридическія понятія независимо отъ того разнообразнаго содержанія, которое дается условіями времени и мѣста. Она всегда имѣетъ въ виду положительное право. Она не должна создавать новаго содержанія высшимъ юридическимъ понятіямъ, ей слѣдуетъ ограничить свою задачу опредѣленіемъ природы, установленіемъ отличительныхъ признаковъ тѣхъ явленій общественной жизни, которыя носили и носятъ въ разное время и у разныхъ народовъ названіе права, государства, преступленія и т. д. Безъ такихъ формальныхъ понятій, вырабатываемыхъ философіей права, догма отдѣльныхъ юридическихъ наукъ будетъ всегда страдать неточностью заключеній. Только при помощи формальнаго понятія возможно рѣшать сомнѣніе, составляетъ ли данный случай юридическій вопросъ и гдѣ юридическая сторона граничитъ съ другими. Только при формальномъ направленіи философіи права возможна исторія права и сравнительное правовѣдѣніе. Если дать праву опредѣленіе, связанное съ тѣмъ или инымъ содержаніемъ, то исторія того или другого института начинается и прекращается, какъ только возникаетъ или оканчивается соотвѣтствіе постановки института съ содержаніемъ понятія о правѣ. Напр., опредѣляя право, какъ обезпеченіе свободы личности и равенства, можно начинать исторію французскаго права только со времени первой рево-

люціи, потому что весь старый режимъ былъ отрицаніемъ даннаго опредѣленія права. Съ той точки зрѣнія того же опредѣленія, отрицающаго за неразумными и безнравственными законами характеръ права, слѣдовало бы признать, что рабства, какъ юридическаго института, никогда не существовало. Такой же вопросъ можетъ возникнуть при обсужденіи момента введенія конституціи: возникаетъ ли при этомъ впервые новое государство, какъ это должно бы быть съ точки зрѣнія философіи, которая соединяетъ понятіе о государствѣ только съ общею волею, или же при этомъ происходитъ только измѣненіе въ организаціи верховной власти, какъ отвѣтитъ на это формальная точка зрѣнія.

Практическая задача философіи права заключается въ построеніи идеала правового порядка въ его цѣльности. Зная, какъ слѣдуетъ обращаться съ такимъ соціальнымъ средствомъ, какимъ является право, взирая на общественную жизнь съ философской высоты, понимая взаимное соотношеніе различныхъ сторонъ общественной жизни, хозяйственной, нравственной, религіозной, философія права призвана къ тому, чтобы возбуждать стремленія и указывать пути къ улучшенію условій общежитія, насколько они зависятъ отъ права. И здѣсь философія права должна быть въ самой тѣсной связи съ отдѣльными юридическими науками, которыя въ настоящее время, каждая порознь, въ полномъ невѣдѣніи того, что̀ творится у сосѣдки, создаютъ положенія правовой политики, не вытекающія изъ какого либо общаго начала, не объединенныя между собою. Уголовное правовѣдѣніе трактуетъ о цѣляхъ наказанія и о средствахъ борьбы съ преступностью, финансовая наука разрабатываетъ вопросъ о наиболѣе справедливомъ обложеніи, административное право выдвигаетъ принципъ содѣйствія отдѣльнымъ лицамъ въ обезпеченіи благосостоянія и безопасности, гражданское правовѣдѣніе считаетъ необходимымъ оказывать помощь слабѣйшему контрагенту. Все это отблески чего-то цѣльнаго, которое рисуется въ неясномъ будущемъ. Соединеніе всего этого въ одно стройное представленіе— есть дѣло философіи права.

Такимъ образомъ, задача философіи права двоякая: теоретическая и практическая. Она должна изслѣдовать всѣ тѣ понятія, которыя лежатъ въ основаніи отдѣльныхъ юридическихъ наукъ, и выработать при помощи этихъ понятій

и на почвѣ историческаго опыта общій идеалъ правового порядка. Отдѣльныя юридическія науки будутъ пользоваться въ догмѣ установленными философіей теоретическими понятіями, а въ политикѣ займутся вопросомъ объ осуществленіи, каждая въ своей области, идеала, начертаннаго философіей права. Тогда возстановится общее представленіе о правовомъ порядкѣ, какъ о чемъ-то цѣльномъ, нынѣ совершенно ускользающее отъ вниманія, вслѣдствіе изученія права лишь по частямъ. Тогда установится правильное соотношеніе между философіей права и отдѣльными юридическими науками, а въ настоящее время между послѣдними нѣтъ ни связи, ни единства въ постановкѣ задачъ, въ методологіи, въ принципахъ.

VII. Изъ всего сказаннаго выясняется также отношеніе философіи права къ общей философіи. Это прежде всего отношеніе части къ цѣлому, отъ котораго она не можетъ отличаться по существу. Проблемы философіи права для своего выясненія требуютъ твердой теоретической почвы, которую можетъ дать только философія. Съ другой стороны философія, занятая выработкою общаго міровоззрѣнія на основаніи выводовъ отдѣльныхъ наукъ, не въ состояніи, при современномъ развитіи знанія, вступать въ непосредственное соприкосновеніе съ каждою наукою. Философія является въ данномъ случаѣ посредницей. Это какъ бы мостъ, перекинутый отъ философіи къ правовѣдѣнію, по которому провозится отчасти обработанный юридическій матеріалъ для того, чтобы потомъ вернуть его съ той стороны вполнѣ обработаннымъ при помощи такихъ орудій, которыми правовѣдѣніе не располагаетъ.

§ 3. Задачи исторіи философіи права.

Литература: Куно-Фишеръ, *Исторія новой философіи*, т. I, 1906, стр. 3—148; Виндельбандъ, *Исторія философіи*, 1898, стр. 7—16; кн. С. Трубецкой, *Задачи исторіи философіи* въ *Проблемахъ идеализма;* Коркуновъ, *Исторія философіи права*, изд. 2, 1898, стр. 1—4; Рѣдкинъ, *Изъ лекцій по исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще*, т. I, 1889, стр. 197—352.

I. Исторія философіи права имѣетъ своею задачею изложеніе послѣдовательнаго образованія представленій о правовомъ порядкѣ въ его сущности и въ идеалѣ.

Разрѣшеніе вопросовъ о сущности права, объ отношеніи его къ государству, къ нравственности, находится въ зависимости отъ тѣхъ историческихъ условій, при которыхъ эти вопросы ставятся. Нерѣдко теоретическое объясненіе общественныхъ явленій подсказывается желаніемъ найти выходъ изъ условій даннаго времени. На теоретическое освѣщеніе оказываютъ вліяніе простота или сложность общественной среды. Древній городъ-государство представляетъ совершенно иную среду, нежели современное намъ государство съ многомилліоннымъ населеніемъ, часто неоднороднымъ по своему этнографическому, религіозному, культурному составу. Исторія философіи права и должна указать, какъ ставились и разрѣшались эти вопросы въ разное время и какія причины вліяли на ихъ разрѣшеніе.

Съ другой стороны на исторіи философіи права лежитъ обязанность представить рядъ смѣняющихъ другъ друга идеаловъ правового порядка. Эти идеалы находятся еще болѣе въ зависимости отъ условій времени и мѣста, при которыхъ они появились. Исторія философіи права должна выяснить отношеніе между идеаломъ и средою, его породившею[1]). Возможно, конечно, несоотвѣтствіе между идеальными представленіями и тенденціями времени, и тогда выясненіе этого явленія можетъ быть найдено только въ индивидуальномъ направленіи мысли и воли творца идеала. Вотъ почему исторія философіи права не въ состояніи обойти личную жизнь философа, не всегда отражающуюся въ его произведеніи, но часто объясняющую его. Слѣдуетъ имѣть въ виду еще то обстоятельство, что позднѣйшіе идеалы нерѣдко (однако не всегда) обусловливаются болѣе ранними. Случается, что позднѣйшая философская система воспринимаетъ тенденціи предшествующихъ или же является критикою, подчасъ безъ прямого указанія, прежнихъ идеальныхъ построеній. Эту взаимную зависимость, если только она можетъ быть установлена, исторія философіи права должна выяснить.

---

[1]) Нельзя, однако, сводить задачи исторіи философіи права къ установленію одной причинности, какъ это дѣлаетъ *Бершадскій*, который слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ задачи: „Исторія философіи права есть изслѣдованіе причинъ возникновенія тѣхъ разнообразныхъ этическихъ теорій, которыя послужили основаніемъ современныхъ ученій о правѣ и государствѣ“ (стр. 3).

Такимъ образомъ при изложеніи воззрѣній какого либо мыслителя исторія философіи права обязана обратить вниманіе на историческія условія, при которыхъ появляется философское ученіе, на индивидуальность его создателя, на соотношеніе между новымъ и предшествующими ученіями.

II. Очевидно, исторія философіи права находится въ самой тѣсной связи съ исторіей. Только на фонѣ культурной исторіи и возможна исторія философіи права. Отдѣльная философски-правовая система можетъ имѣть цѣнность и сама по себѣ, внѣ условій времени и мѣста своего появленія, но только не для исторіи философіи права. Ни одинъ философъ XIX столѣтія не взялъ бы на себя защиту рабства, какъ это сдѣлалъ Аристотель, находящій себѣ нѣкоторое оправданіе въ воззрѣніяхъ, господствовавшихъ въ греческомъ мірѣ. Идеалы часто носятся безсознательно въ общественной атмосферѣ, пока не найдется крупный мыслитель, который дастъ имъ обоснованіе и внѣшнюю форму. Тогда идеальное представленіе начинаетъ восприниматься въ подготовленной почвѣ и распространяется съ значительной быстротой, пока не проявитъ своего вліянія на общественную организацію. Уловить эту связь между мыслителемъ и окружающею его средою составляетъ задачу исторіи философіи права.

III. Какъ часть цѣлаго, исторія философіи права находится въ связи съ исторіей философіи вообще. Крупные мыслители въ области философіи являются большею частью и видными представителями общественныхъ идеаловъ. Нерѣдко философское ученіе о правѣ выясняется лишь метафизическимъ ученіемъ того же философа. Однако, не упуская изъ виду соотношенія между философіей права и метафизикою, не слѣдуетъ преувеличивать этой связи. Въ предположеніи этой зависимости историки философіи права наполняютъ свое изложеніе метафизическимъ матеріаломъ, изъ-за котораго почти не видно самой философіи права. Сосредоточеніе всего вниманія на философахъ, извѣстныхъ своими метафизическими построеніями, слѣдуетъ признать неправильнымъ пріемомъ изложенія исторіи философіи права. Во-первыхъ, какъ извѣстно, далеко не у всѣхъ философовъ практическая часть философіи послѣдовательно вытекаетъ изъ теоретической части ея, и это слѣдуетъ замѣтить отно-

сительно такого выдающагося мыслителя, какъ Кантъ. Во-вторыхъ, въ исторіи философіи права занимаютъ почетное мѣсто нерѣдко такіе мыслители, которые не имѣютъ никакихъ или ничтожные заслуги въ области метафизики. Такъ Вольтеръ, Руссо, Монтескье по своему общественному вліянію на выработку представленій о правовомъ порядкѣ стоятъ на первомъ планѣ въ исторіи философіи права и на послѣднемъ въ общей исторіи философіи. Матеріалистическая философія XVIII столѣтія находится въ тѣсной связи съ подъемомъ общественнаго настроенія, на которое она и оказала свое вліяніе, тогда какъ идеалистическая философія первой четверти XIX вѣка соотвѣтствуетъ эпохѣ упадка настроенія. Въ-третьихъ, не всегда лучшія идеальныя представленія исходили отъ философовъ, и это крупная ошибка историковъ философіи права, что они удѣляютъ вниманіе только тѣмъ именамъ, которыя прославились на страницахъ общей философіи. Исторія философіи не можетъ игнорировать соціалистическія ученія, какъ относящіяся всецѣло къ области общественныхъ идеаловъ. Томасу Мору, Карлу Марксу должно быть отведено мѣсто въ области исторіи философіи права, потому что они работали на томъ же поприщѣ, какъ и признанные философы. Въ-четвертыхъ, по причинѣ весьма понятной, выясненіе формальныхъ моментовъ въ правовѣдѣніи, опредѣленіе сущности права, государства, установленіе методовъ разработки нормъ права составляютъ всецѣло дѣло юристовъ, воззрѣніямъ которыхъ, насколько они соприкасаются съ философіей права, должно быть отведено видное мѣсто, хотя бы ученіе ихъ не имѣло никакой метафизической основы.

IV. Исторія философіи права находится въ тѣсной связи и съ исторіей литературы, въ которой находятъ себѣ выраженіе общественныя настроенія и идеалы даннаго времени. Трудно не замѣтить близости между идеалистическимъ изображеніемъ естественнаго состоянія въ литературѣ XVIII вѣка и философіей естественнаго права, противополагавшей историческому естественное состояніе. Нельзя не замѣтить связи между романтизмомъ первой четверти XIX столѣтія, идеалистической философіей Гегеля и исторической школою права.

§ 4. Дѣленіе исторіи философіи права на періоды.

Въ своемъ непрерывномъ теченіи человѣческая мысль, разсуждающая о сущности и наилучшей постановкѣ общественной организаціи, проявляетъ въ тотъ или иной историческій моментъ настолько рѣзко вырисованныя черты, что даетъ основаніе по этимъ чертамъ дѣлить формы ея выраженія на періоды.

Исторія философіи права поддается дѣленію на періоды такъ же, какъ и общая философія. Но періоды эти далеко не совпадаютъ. Съ точки зрѣнія общей философіи, напр., выступленіе Канта составляетъ эпоху, поворотъ мысли отъ догматизма къ критицизму. Напротивъ, съ точки зрѣнія философіи права Кантъ не открываетъ новаго періода, а самъ примыкаетъ къ уже обнаруженному теченію.

Съ точки зрѣнія исторической перспективы можно установить три рѣзко обособленныхъ общественныхъ міросозерцанія: античное, средневѣковое и современное (новое).

Античное міросозерцаніе выдается тѣмъ, что оно не различаетъ государства и общества, права и нравственности. Въ небольшихъ союзахъ, какими были греческія государства, общественное сплоченіе было такъ велико, что личность невольно должна была подчиниться полностью общественному союзу, тонула въ немъ, поглощалась имъ. Это та особенность, которая такъ гармонируетъ съ государственнымъ укладомъ Греціи и которая выступаетъ всюду въ идеалахъ, рисуемыхъ греческими философами.

Міросозерцаніе среднихъ вѣковъ характеризуется стремленіемъ къ освобожденію отъ земныхъ узъ, перенесеніемъ своихъ идеаловъ въ загробную жизнь. Однако, въ этой погонѣ за духовной свободой человѣкъ, незамѣтно для самого себя, оказался совершенно связаннымъ земными цѣпями церкви, и лишился того именно сокровища, ради котораго пренебрегъ всѣмъ остальнымъ. Онъ не могъ вѣрить, какъ хотѣлъ, а долженъ былъ вѣрить, какъ его заставляли. Церковь овладѣваетъ человѣкомъ при помощи государства, которое она обращаетъ въ средство для утвержденія своей власти. Государство и церковь сливаются въ одно, нормы права совпадаютъ съ религіозными канонами. Мысль чело-

вѣка и все его поведеніе скованы желѣзною дисциплиною католицизма.

Новое время характеризуется именно высвобожденіемъ человѣка, борьбою личности за свою свободу. Прежде всего борьба направилась на то благо, потеря котораго казалась наиболѣе чувствительною. Борьба за религіозную свободу знаменуетъ собою конецъ среднихъ вѣковъ и переходъ къ новому времени. Въ этой борьбѣ, отыскивая опору, человѣкъ выдвигаетъ государство противъ церкви, свѣтскій авторитетъ противъ духовнаго, и всѣми силами способствуетъ утвержденію абсолютизма, который былъ бы настолько силенъ, чтобы подчинить себѣ церковь и освободить отъ ига католицизма власть и общество. Идея государства обособляется, выдвигается вопросъ о суверенитетѣ, о законѣ въ противоположность канону.

Но результатъ борьбы не оправдалъ надеждъ. Королевская власть, укрѣпленная силами общества въ противовѣсъ церкви, ставъ прочно на ноги, предложила побѣжденной церкви союзъ для того, чтобы совмѣстно, силою меча и слова, сдерживать порывы личности къ свободѣ. Тогда, почувствовавъ бремя новыхъ узъ, человѣкъ началъ новую борьбу—за политическую свободу. Въ стремленіи свергнуть иго абсолютизма, начались поиски новаго авторитета. Освященному традиціей и церковью строю былъ противопоставленъ строй, основанный на разумѣ, законамъ государственной власти противопоставлены законы природы. Была выдвинута идея естественной свободы и естественныхъ правъ, попираемыхъ исторически захваченною властью. Идея договора между монархомъ и народомъ должна была вызвать представленіе объ обоюдныхъ обязанностяхъ. Народный суверенитетъ укрѣплялъ права общества на соучастіе въ государственной власти. Была выдвинута идея конституціонализма и неотчуждаемыхъ правъ, всеобщаго равенства передъ закономъ и неприкосновенности личности. Эти идеи, доведя настроеніе до высшаго напряженія, способствовали успѣху революціи и укрѣпленію новыхъ началъ политическаго быта, основанныхъ на политической свободѣ и юридическомъ равенствѣ.

Но разочарованіе скоро снова наступило. Политическая свобода не обезпечила человѣку дѣйствительной свободы. Онъ опять почувствовалъ себя въ тискахъ, на этотъ разъ

сплетенныхъ экономическою зависимостью. Пользуясь всѣми гражданскими правами, сочувствуя въ осуществленіи государственной власти, человѣкъ не ощутилъ той свободы, къ которой стремился вѣками. Наступаетъ реакція противъ вѣры въ политическую свободу, начинаются новые поиски неизвѣданныхъ еще путей къ освобожденію личности. Открывается новый періодъ общественныхъ стремленій—борьбы за экономическую свободу.

Такимъ образомъ исторія философіи права можетъ быть разбита на слѣдующіе періоды:

I. Древняя философія права.
II. Средневѣковая философія права.
III. Новая философія права.
1. Борьба за религіозную свободу.
2. Борьба за политическую свободу [1]).
3. Борьба за экономическую свободу.

§ 5. Литература.

Литература исторіи философіи права небогата. Трудовъ, охватывающихъ ходъ юридической и политической мысли на всемъ протяженіи исторіи, очень мало въ западно-европейской литературѣ. Главное вниманіе обращается на исторію политическихъ ученій. Можно указать только слѣдующія сочиненія.

R. von Mohl, *Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*, 3 тома, 1855—1858. Капитальное изслѣдованіе, не обнимающее, однако, всей философіи права.

Hinrichs, *Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien seit der Reformation*, 3 тома, 1848 — 1852. Относится только къ новой философіи права.

F. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, томъ I. *Geschtichte der Rechtsphilosophie*, послѣднее изданіе 1878. Едва ли не единственная полная исторія философіи права. Заканчивается исторической школой. Авторъ обстоятельно знакомъ какъ съ философіей, такъ и съ правомъ. Недостаетъ безпристра-

[1]) Въ настоящемъ изданіи послѣдній періодъ пока не изложенъ.

стія въ оцѣнкѣ. Сочиненіе переведено на французскій языкъ (1882).

Въ нѣмецкой литературѣ имѣются два краткихъ обзора исторіи философіи права: Geyer, *Geschichte und System der Rechtsphilosophie*, 1863, стр. 6—108 (рус. перев. Неклюдова, 1866), изложеніе конспективное, отрывочное, и Lasson, *System der Rechtsphilosophie*, 1882, стр. 42 — 108, сжато, но содержательно.

Во французской литературѣ выдается Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 тома, послѣднее изданіе 1887 (первый томъ въ русскомъ переводѣ 1878). Изящное, увлекательное изложеніе. Главное вниманіе отведено политическимъ ученіямъ. Доведено до Канта.

Въ англійской литературѣ можно указать Heron, *An Introduction on the History of Jurisprudence*, 1860, по содержанію не вполнѣ соотвѣтствующее представленію объ исторіи философіи права.

Наконецъ, италіанская литература имѣетъ изложеніе предмета въ объемистомъ трудѣ Carle, *La vita del diritto*, 1890.

Сравнительно русская литература по исторіи философіи права представляется довольно богатой.

Первымъ по времени является трудъ Неволина, профессора кіевскаго университета, *Исторія философіи законодательства*, которая составляетъ вторую часть его *Энциклопедіи законодательства*, въ изданіи 1857 года занимаетъ стр. 127—501, т. I. Заканчивается изложеніемъ системы Гегеля. Написано тяжелымъ слогомъ. Философскія системы охвачены недостаточно полно и представлены довольно туманно. Для своего времени (1839) трудъ весьма замѣчательный.

Далѣе слѣдуетъ Пилянкевичъ, профессоръ кіевскаго университета, *Исторія философіи права*, курсъ, читанный въ 40-ыхъ и 50-хъ годахъ и изданный послѣ смерти автора въ 1870 году. Трудъ не самостоятельный—составленъ по Шталю. Даетъ хронологическую картину философскихъ доктринъ, не ставя ихъ въ связь между собою и съ культурными условіями ихъ появленія. Изложеніе простое и легкое.

Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, 4 тома, 1868—1877. Второе изданіе остановилось на первомъ томѣ (1903). Краткое изложеніе того же труда далъ Чичеринъ подъ заглавіемъ *Политическіе мыслители древняго и новаго*

времени, 2 томика, 1897. Главное вниманіе обращено на политическія ученія. Древній и средневѣковой періоды обработаны лучше новаго.

Профессоръ петербургскаго университета Бершадскій, издалъ *Очерки исторіи философіи права*, в. 1, 1892. Доведено до Монтескьё. Слишкомъ мало философіи права. Изложеніе расплывчатое, не отчетливое.

Профессору петербургскаго университета Коркунову, принадлежитъ *Исторія философіи права*, нѣсколько изданій, начиная съ 1895. Заканчивается позитивизмомъ и утилитаріанизмомъ. Курсъ мѣстами самостоятельный. Недостатокъ исторической перспективы. Введенъ излишній матеріалъ, не имѣющій отношенія къ философіи права.

Залѣсскій, *Лекціи исторіи философіи права*, 1900. Казань. Плодъ яваго недоразумѣнія.

Профессоръ московскаго университета Новгородцевъ, *Изъ лекцій по исторіи философіи права. Ученія новаго времени XVI—XVIII вв.* 1904. Блестящее литературное изложеніе Глубокое знакомство съ философіей. Ученія ярко выступаютъ на общемъ историческомъ фонѣ.

Профессоръ петербургскаго университета Ковалевскій, *Отъ прямого народоправства къ представительному и отъ патріархальной монархіи къ парламентаризму*, 3 тома, 1906. Исторія учрежденій въ связи съ исторіей политическихъ ученій. Заканчивается Руссо.

ГРЕКО-РИМСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

§ 6. Зачатки права философіи.

Литература: Для ознакомленія съ греко-римской философіей, вообще, можно рекомендовать: по исторіи Греціи систематическіе труды Бэлоха и Эд. Мейера, изъ которыхъ первый имѣется въ рус. перев. *Исторія Греціи*, 2 т. 1897; по исторіи философіи—капитальный трудъ Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3 т. (только не краткое извлеченіе, имѣющееся и въ русскомъ переводѣ 1886 г.): Windelband, *Geschichte der klassischen Philosophie* (рус. перев. 1893); A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (рус. перев. 1882, стр. 1—137); по исторіи этики—Ziegler, *Die Ethik der Griechen und Römer*, 1881; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 т. 1882; по исторіи философіи права—Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, B. I *Das klassische Alterthum*, 1860.

I. Свободная греческая мысль зарождается на Востокѣ, въ богатыхъ торговыхъ колоніяхъ Малой Азіи, гдѣ и возникаетъ первая философская школа, іонійская, въ лицѣ Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. Отсюда она перебрасывается, черезъ посредство Ксенофана изъ Колофона и Пиѳагора изъ Самоса, въ западную часть греческаго міра, въ колоніи, расположенныя по южному берегу Италіи, гдѣ и создаются школы элейская (Парменидъ, Зенонъ) и пиѳагорейская. Только въ половинѣ V вѣка до Р. Хр. философія переходитъ въ самую Грецію и сосредоточивается въ Аѳинахъ.

Благодаря той роли, какая выпала на долю этого города въ дѣлѣ спасенія греческой культуры отъ персидскаго нашествія, Аѳины стали политическимъ, торговымъ и умственнымъ центромъ. Неудивительно, что именно здѣсь философія получила прочную осѣдлость, достигла высшаго рас-

цвѣта. По словамъ Гиппія въ *„Протагорѣ“* Платона, Аѳины составляютъ какъ бы присутственное мѣсто мудрости — πρυτανεῖον τῆς σοφιας. Въ Аѳинахъ сосредоточили свою преподавательскую дѣятельность самые глубокіе мыслители Греціи, здѣсь получили свои названія важнѣйшія школы, академическая, перипатетическая, стоическая. И уже отсюда, изъ Аѳинъ, передалась философская мысль всему греческому міру, потомъ римскому, а черезъ посредство Рима и всему западно-европейскому. Этимъ объясняется то, что Демокритъ, державшійся вдали отъ Аѳинъ, былъ мало извѣстенъ при жизни.

II. Пробудившаяся мысль обращается прежде всего къ внѣшнему міру. Проблемы, заинтересовавшія грека, относятся къ вопросу, что̀ составляетъ сущность окружающей человѣка природы, что́ скрывается подъ видимымъ разнообразіемъ. Мышленіе стремится проникнуть въ тайну смѣны явленій, въ соотношеніе между отдѣльными предметами и тѣмъ, изъ чего они происходятъ и во что̀ превращаются. Желаніе привести къ единству все, воспринимаемое чувствами, разнообразіе заставляетъ искать основную матерію. Одни готовы были признать такой матеріей воду (Фалесъ), другіе воздухъ (Анаксименъ), иные же, не допуская, чтобы ограниченная матерія могла служить субстратомъ всего безконечнаго міра, видѣли это вещественное первоначало въ особой безпредѣльной матеріи, не похожей на то, что̀ встрѣчается въ окружающей природѣ (Анаксимандръ). Такая основная матерія можетъ быть одна или же ихъ нѣсколько: вода, земля, огонь, воздухъ (Эмпедоклъ).

Отъ вопроса о сущности матеріи мысль переходитъ къ вопросу о томъ, что̀ представляетъ собою безпрерывная смѣна явленій, заключается ли въ этой смѣнѣ вся сущность бытія (Гераклитъ) или это одна только видимость, тогда какъ на самомъ дѣлѣ бытіе сплошно, недвижно, безъ возникновенія и прекращенія (Парменидъ, Зенонъ).

Вопросы о сущности матеріи и бытія — таковы основныя проблемы, возбуждаемыя въ первомъ, космологическомъ, періодѣ греческой философіи.

III. Однако, едва ли справедливо утверждать, что этими вопросами и исчерпывалось изслѣдованіе въ то время и что область этики осталась совершенно незатронутою. Такое предположеніе невѣроятно. Правда, до насъ дошли лишь

жалкіе остатки мыслей философовъ относительно соціальнаго быта. Но не слѣдуетъ забывать, что и космологическія разсужденія греческихъ философовъ сохранились въ такомъ видѣ, что по нимъ трудно съ точностью возстановить ихъ ученіе. Насколько интересовались древніе греки вопросами морали, можно видѣть по Гезіоду, „Дни и дѣла“ котораго наполнены нравственными положеніями, а на дорожныхъ камняхъ Аттики красовались, по распоряженію Гиппарха, сына Пизистрата, нравственныя изреченія. Греческіе мыслители VI вѣка принимали весьма живое участіе въ общественной жизни. Одни изъ нихъ были тираннами (Питтакъ Митиленскій, Періандръ Коринѳскій), другіе выступали въ роли государственныхъ реформаторовъ (Солонъ). Въ характерной для того времени борьбѣ аристократовъ и демократовъ греческіе философы (за исключеніемъ Эмпедокла) явно становятся на сторону первыхъ.

По всѣмъ отрывкамъ мыслей этого времени красною нитью проходитъ преклоненіе передъ авторитетомъ закона. „Лучшее государство то, гдѣ всѣ боятся закона, какъ тиранна“ (Біасъ); „счастливо то государство, гдѣ больше всего слушаются законовъ и меньше всего ораторовъ“ (Хилонъ); „наибольшая слава царя заключается въ неуклонномъ соблюденіи законовъ“, „граждане должны отстаивать законы своего города такъ же, какъ и его стѣны“ (Гераклитъ)—всѣ эти и многія подобныя положенія свидѣтельствуютъ, какъ высоко ставился философами того времени принципъ законности.

Слѣдуетъ, впрочемъ, имѣть въ виду, что подъ именемъ законовъ (νόμοι) въ VI вѣкѣ понимаются вообще всѣ правила общественнаго поведенія. Ихъ авторитетъ основывается, впрочемъ, уже не на божественномъ происхожденіи, какъ это было ранѣе (θέμις), а на унаслѣдованіи ихъ отъ ряда предковъ, какъ результатъ мудраго опыта, придавшаго нормамъ характеръ естественности, неизмѣнности.

IV. Сохранилось преданіе, что одинъ изъ представителей іонійской философіи, Архелай, занимался особо вопросомъ о сущности законовъ.

Поселившійся въ одномъ изъ греческихъ городовъ южной Италіи, Кротонѣ, самосецъ Пиѳагоръ пользовался такою извѣстностью, какъ мудрецъ, что жители этого города, страдавшіе отъ постоянныхъ раздоровъ между аристократами и

демократами, обратились къ нему съ просьбою выработать имъ государственное устройство. Такое положеніе, мало понятное съ современной точки зрѣнія, вполнѣ находило себѣ объясненіе въ странѣ Залевка и Харонды. Организація, данная Пиѳагоромъ, была построена на аристократическихъ началахъ. Понимая аристократію, какъ господство лучшей части гражданъ, Пиѳагоръ создалъ религіозно-философскій союзъ, въ которомъ получала научное и политическое образованіе молодежь, призванная править впослѣдствіи государствомъ. Жизнь молодыхъ людей была построена на дорійскихъ принципахъ, получившихъ самое сильное выраженіе въ Спартѣ и, кажется, на Критѣ. Членамъ союза внушалось глубокое уваженіе къ законамъ и отвращеніе къ анархіи. Разсматривая справедливость, какъ число равнократноравное (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος), или воздаяніе равнаго за равное (ἀντιπεπονδός), пиѳагорейцы понимали наказаніе, какъ возмездіе. Судъ относится къ преступнику, какъ преступникъ отнесся къ потерпѣвшему, или, выражаясь математически, $a : b = b : c$. Внѣшніе успѣхи Кротона, приписанные его новой организаціи, способствовали распространенію пиѳагорейскихъ принциповъ среди другихъ городовъ Великой Греціи. Но пренебреженіе интересами народа вызвало крушеніе пиѳагорейской политической системы около 500 года, когда всюду стали выступать демократическія тенденціи.

Аристотель сохранилъ намъ планъ общественнаго переустройства, принадлежавшій Гипподаму изъ Милета, архитектору по профессіи, строителю Пирейской гавани [1]). Государство должно быть небольшимъ, съ населеніемъ не свыше 10.000 человѣкъ. Правленіе избирательное, посредствомъ всеобщей подачи голосовъ. Населеніе раздѣляется на три класса: земледѣльцевъ, ремесленниковъ и воиновъ. Особое вниманіе обращаетъ Гипподамъ на судебную организацію и относится съ большимъ интересомъ къ учрежденію аппеляціонной инстанціи и къ системѣ подачи голосовъ при постановкѣ судебныхъ рѣшеній.

Тотъ же Аристотель передаетъ намъ планъ Фалеаса Халкедонскаго, который, подобно нѣкоторымъ другимъ древнимъ мыслителямъ, выдвинулъ соціальный вопросъ о собствен-

---

[1]) *Политика*, кн. II, гл. 5. Изложеніе безсвязное, критика совершенно несостоятельна.

ности [1]). По его мнѣнію, „устройство собственности—это главное дѣло въ политической организаціи, потому что здѣсь коренится причина всѣхъ общественныхъ переворотовъ". Нѣтъ возможности выяснить, какимъ образомъ предполагалъ Фалеасъ организовать имущественное общеніе между гражданами. Мало вѣроятно, чтобы планъ его былъ разсчитанъ, какъ это передаетъ Аристотель, на то, что „богатые будутъ давать все безвозмездно бѣднымъ, а бѣдные будутъ только получать и ничего не давать", потому что такой порядокъ вещей предполагаетъ частную собственность, которую Фалеасъ отрицаетъ.

§ 7. Софисты.

Литература: Взглядъ на софистовъ исторически сложился подъ высокимъ авторитетомъ Платона и Аристотеля, ихъ противниковъ. Ихъ сочиненія къ намъ не дошли и мы знаемъ лишь отрывки ихъ воззрѣній, также въ передачѣ небезпристрастной. Эти отрывки собраны Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903, стр. 511—587. Только Гегель въ Германіи и Гротъ (*History of Greece*, т. VIII, гл. 67 и 68) возстановили ихъ репутацію. Въ англійской литературѣ господствуетъ благопріятное для софистовъ пониманіе ихъ роли въ исторіи (Магаффи, *Исторія классическаго періода греческой литературы*, русск. перев., 1883, т. II, стр. 56). Напротивъ, въ германской литературѣ преобладаетъ не критическое отношеніе къ нимъ. Исключеніе составляютъ Zeller, т. I, стр. 1038, изд. 5, и особенно теперь Белохъ, *Исторія Греціи*, т. I, стр. 490, русск. перев. 1897. Въ русской литературѣ имѣется спеціальная монографія Гилярова, *Греческіе софисты, ихъ міровоззрѣніе и дѣятельность*, 1888 (та же книга въ изд. учен. зап. Моск. унив. 1891). По мнѣнію кн. С. Трубецкаго, *Метафизика въ древней Греціи* 1900, стр. 402, прим., едва ли найдется вопросъ, о которомъ было писано столько вздорнаго, лишняго и ненужнаго на всѣхъ языкахъ европейскихъ, не исключая и русскаго" Послѣ такихъ словъ отъ автора, извѣстнаго спеціалиста по древней философіи, можно было ожидать серьезнаго, безпристрастнаго отношенія къ софистамъ; къ сожалѣнію, изложеніе автора не оправдываетъ ожиданій.

I. Въ половинѣ V вѣка умственная жизнь Греціи испытываетъ общій и глубокій переломъ. Происходитъ общее потрясеніе тѣхъ основъ, на которыхъ издавна покоилась жизнь грековъ. Возбуждается сомнѣніе въ цѣлесообразности,

---

[1]) *Политика*, кн. II, гл. 4; сказанное въ предшествующемъ примѣчаніи примѣнимо и здѣсь.

а потомъ наступаетъ ниспроверженіе строгихъ правилъ, которыми опредѣлялся бытъ до того времени.

Въ религіи усиливается невѣріе, вызванное еще Ксенофаномъ, который за сто лѣтъ передъ тѣмъ негодовалъ по поводу того, что люди создали себѣ боговъ по образу и подобію своему, снабдивъ ихъ всѣми своими недостатками. Его ученіе не мало способствовало сверженію авторитета Гомера и Гезіода, на космогоніи которыхъ держалось обычное религіозное представленіе. Книги Анаксагора, наполненныя критическими мыслями, можно было пріобрѣсти въ аѳинскихъ книжныхъ лавкахъ всего за драхму [1]).

Въ драмѣ строгій Эсхилъ, съ своей вѣрой въ неумолимую судьбу и въ неизмѣнность данныхъ богами человѣку началъ, смѣняется, послѣ Софокла, Эврипидомъ, который самъ колеблется между традиціями и новыми запросами духа, настаивающаго на свободѣ изслѣдованія. Онъ уже мало вѣритъ „въ отеческія вѣрованія, которыя пріобрѣтаются отъ рожденія и не могутъ быть низвергнуты никакими разсужденіями самаго изысканнаго остроумія“ [2]).

Музыка испытала на себѣ тѣ же вѣянія времени. Ранѣе она строго придерживалась разъ опредѣленныхъ мотивовъ и темпа, примѣнительно къ каждому предусмотрѣнному случаю. Но вотъ „въ музыкѣ наступаетъ беззаконіе“, негодуетъ престарѣлый Платонъ [3]), „виновниками котораго явились поэты, одаренные отъ природы вдохновеніемъ, но не свѣдущіе въ законахъ и задачахъ музыкальнаго творчества“. Эти поэты „стали утверждать, будто въ музыкѣ нѣтъ никакихъ правилъ, но что единственнымъ мѣриломъ служитъ произведенный искусствомъ успѣхъ“.

Въ дѣлѣ воспитанія обнаруживается особенно сильно перемѣна нравовъ. Старое воспитаніе, разсчитанное на изготовленіе простого воина, уже не удовлетворяетъ болѣе. Явились запросы духа, потребность въ образованіи. Любовь къ панцырю смѣняется любовью къ знанію, искусство метать дротики уступаетъ мѣсто искусству бросать „крылатое слово“ въ широкую аудиторію народнаго собранія или суда.

---

[1]) Платонъ, *Апологія Сократа*, 26, D—E.

[2]) Аристофанъ, *Лягушки*, 201—203.

[3]) Платонъ, *Законы*, кн. III. Ср. Цицеронъ, *О законахъ*, кн. II, гл. XV.

Такое уклоненіе отъ вѣковыхъ устоевъ, сомнѣніе въ ихъ непредложности вызывали негодованіе въ реакціонерахъ, подобныхъ комику Аристофану, который самъ внесъ столько разврата на сцену, обзывая въ то же время развратителями всѣхъ, осмѣливающихся уклониться отъ проторенной дороги [1]).

II. Въ Аѳины стремились философы, какъ въ умственный центръ Греціи, побуждаемые тою свободою слова и преподаванія, которая составляетъ необходимое условіе процвѣтанія философской мысли. Хотя Анаксагоръ и Протагоръ и должны были оставить Аѳины за свои религіозныя убѣжденія, но это были исключенія. Самъ Платонъ устами Сократа признается, что „въ Аѳинахъ можно гораздо больше говорить, чѣмъ во всей Греціи“ [2]).

А эта свобода слова вызывалась потребностью слова, которая, въ свою очередь, являлась слѣдствіемъ демократизма, столь характернаго для этого періода исторіи Аѳинъ. Важнѣйшія правительственныя дѣла сосредоточиваются въ народныхъ собраніяхъ, составлявшихся каждый мѣсяцъ. Передъ народнымъ собраніемъ давали отчетъ должностныя лица. Судебныя дѣла были въ рукахъ 6.000 геліастовъ, избранныхъ изъ числа гражданъ. Какая масса вопросовъ, связанныхъ съ разными сторонами общественной жизни, экономическою, религіозною, художественною, военною, проходила передъ глазами гражданъ. Сколько потребовалось образованія, знанія дѣла, умѣнія облечь свою мысль въ ясную и убѣдительную форму, находчивости въ спорѣ, чтобы вліять на эту массу [3]). Понятно, что за отсутствіемъ авторитета, внушаемаго знатностью и богатствомъ, приходилось добиваться того авторитета, который дается образованіемъ и краснорѣчіемъ. Чего не дали природа и воспитаніе, того нужно было достичь обученіемъ [4]).

III. И вотъ въ такой-то историческій моментъ на сценѣ

---

[1]) См. особенно *Облака*, дѣйствіе 5, явл. 1.

[2]) Платонъ, *Горій*, 461, E.

[3]) Потребность такого образованія обрисована у Ксенофона въ бесѣдѣ Сократа съ Главкономъ (*Memorabilia*, кн. III, гл. 6).

[4]) Непонятно, какъ могъ утверждать Виндельбандъ, *Платонъ* (рус. перев. стр. 4), будто требованіе подготовки есть противовѣсъ усиливавшейся демократіи. Напротивъ, это требованіе демократизма: образованіе есть противовѣсъ призванію къ управленію по праву рожденія.

появляются софисты, которыхъ имя въ наше время обозначаетъ нѣчто лживое, корыстное, презрѣнное. Въ чемъ же заключались ихъ дѣятельность и ученіе, создавшія имъ столь печальную извѣстность?

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что слово „софистъ“ не имѣло сначала того смысла, какой соединяемъ мы съ нимъ въ настоящее время. Геродотъ этимъ именемъ обозначаетъ Солона, Пиѳагора [1]), и даже позднѣе, когда слово „софистъ“ стало будто такимъ, отъ котораго можно покраснѣть [2]), Аристотель не стѣсняется примѣнять его къ семи древнимъ мудрецамъ. Аристофанъ типичнымъ софистомъ выставляетъ въ „Облакахъ“ Сократа, признаваемаго обыкновенно самымъ виднымъ ихъ противникомъ. А одинъ изъ ихъ враговъ, Исократъ, называетъ этимъ именемъ самого себя. Наиболѣе постарался придать позорное значеніе названію „софистъ“ Платонъ, подъ авторитетомъ котораго и создалась на вѣки печальная слава софистовъ.

А между тѣмъ говорятъ о софистикѣ, какъ объ опредѣленномъ направленіи. Очевидно, не всѣ лица, называвшіяся въ свое время софистами, включаются въ этотъ составъ. Сюда причисляютъ: Протагора, Гиппія, Горгія, Продика, Пола, Эвтидема, Трасимаха, Каликла, Антифрона, Алкидама, Діонисидра, Ликофрона. Надо думать, что въ направленіи и дѣятельности этихъ лицъ имѣется нѣчто общее, не соотвѣтствующее направленію и дѣятельности другихъ философовъ, напр. Сократа. Посмотримъ на предъявляемыя къ нимъ обвиненія.

IV. Софисты брали вознагражденіе отъ своихъ учениковъ, которыхъ они обучали знанію во всемъ доступномъ тому времени объемѣ. Обвиненіе въ такомъ проступкѣ представляется мало понятнымъ, когда оно традиціонно повторяется нынѣшними профессорами, получающими за свое преподаваніе жалованье отъ правительства и гонораръ отъ слушателей.

Можетъ быть, непонятное съ современной намъ точки зрѣнія, обвиненіе имѣло смыслъ при тѣхъ условіяхъ и воззрѣніяхъ общества, какія существовали въ греческомъ быту

---

[1]) *Исторія въ девяти книгахъ*, I, 29, IV, 95. Русскій переводчикъ, г. Мищенко, благоразумно избѣгаетъ двусмысленности, передавая это выраженіе словами: мудрецъ, мудрый.

[2]) Платонъ, *Протагоръ*, 311, D.

V вѣка до Р. Хр. Софистъ Антифонъ подсмѣивался, по словамъ Ксенофона, надъ безкорыстіемъ Сократа [1]). По свидѣтельству Платона, Сократъ называлъ софистовъ торговцами мудрости и уподоблялъ ихъ тѣмъ, кто торгуетъ красотою [2]).

Однако, если общее всѣмъ софистамъ и позорное для нихъ заключалось въ этомъ вознагражденіи, какъ могъ Аристофанъ, несомнѣнно знавшій, что Сократъ учитъ безвозмездно, взять именно его образцомъ для своей сатиры? И какъ могла эта сатира произвести то вредное для Сократа впечатлѣніе, о которомъ онъ самъ говоритъ? [3]).

Гонораръ за ученіе не могъ особенно удивлять въ то время. Вознагражденіе получали поэты за пѣсни, драматурги за пьесы, врачи за леченіе [4]), судьи за участіе въ судебномъ разбирательствѣ, за деньги учили уже элейцы.

V. Не преслѣдуя истины ради самой истины, софисты научали молодежь производить логическою игрою лишь впечатлѣніе истины. Дѣйствительно, въ изображеніи Платона софисты—это люди безъ всякихъ убѣжденій, готовые доказывать что̀ угодно и спорить противъ чего угодно. У нихъ только одна задача: сбить съ толку противника, хотя бы пришлось доказывать вопреки своимъ убѣжденіямъ [5]).

Но судить о такомъ характерѣ ихъ дѣятельности мы можемъ только на основаніи того изображенія, какое оставили намъ ихъ враги, какъ Платонъ. Невольно возбуждается сомнѣніе въ вѣрности даваемаго изображенія: вѣдь если бы ихъ словесная эквилибристика была такъ жалка, какъ намъ хотятъ ее представить,—аѳиняне и граждане другихъ городовъ не стремились бы учиться у явныхъ шутовъ.

Въ искусствѣ вести споръ софисты были только послѣдователями діалектики элейцевъ, которымъ однако никто не бросалъ за это нравственнаго упрека. Самъ Сократъ славился

---

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 6, §§ 2—3.

[2]) Платонъ, *Протагоръ*, 313, D.

[3]) Платонъ, *Апологія Сократа*, 18 C, D, 19, C.

[4]) Белохъ. *Исторія Греціи*, т. I, стр. 450 и 495.

[5]) Въ діалогѣ Платона „*Эвтидемъ*“, когда одинъ изъ софистовъ задаетъ пришедшему учиться вопросъ, другой, товарищъ его, говоритъ окружающимъ съ лукавою улыбкою: „Все равно, что̀ бы ни отвѣтилъ мальчикъ, онъ будетъ отвергнутъ“. 275, E. Если только въ этомъ діалогѣ изображаются софисты, а не послѣдователи Сократа, циники, какъ это предполагаетъ кн. С. Трубецкой, *Творенія Платона*, т. II, стр. 235.

какъ искусный діалектикъ, который умѣлъ доводить до отчаянія своихъ противниковъ, принуждая ихъ отказываться отъ высказаннаго сначала предположенія. И притомъ даже его поклонники признаются, что весьма нерѣдко такой результатъ бесѣды не соединялся съ какимъ-либо положительнымъ рѣшеніемъ вопроса со стороны самого Сократа [1]). Это замѣчали уже современники послѣдняго, обвиняя его въ томъ, что онъ любитъ смѣяться надъ другими, задавать вопросы и ловить другихъ на словахъ, а самъ не даетъ отчета и не высказываетъ своего мнѣнія по возбужденному вопросу [2]).

VI. Сами люди безнравственные, софисты занимались развращеніемъ молодежи. Нѣтъ бранныхъ названій, которыми бы не наградили ихъ противники: фокусники, знахари, пустомели, сплетники, воры—таковы титулы, которые перешли къ потомству отъ Платона и Аристотеля [3]). Если оставить въ сторонѣ взиманіе платы, то ни въ ученіи, ни въ дѣятельности ихъ мы не найдемъ ничего безнравственнаго и способнаго развратить. Утилитаріанизмъ, котораго они придерживались въ этикѣ, такъ же мало способенъ внушить выводъ объ ихъ безнравственности, какъ и современный утилитаріанизмъ [4]).

Безнравственность ученія уже потому не можетъ служить характернымъ отличіемъ софистовъ, что по такому же обвиненію погибъ наиболѣе видный ихъ противникъ, Сократъ.

Изъ среды софистовъ вышло сказаніе о Геркулесѣ на распутіи, всегда поражавшее своимъ глубокимъ характеромъ [5]). Когда Гераклъ достигъ возраста, въ которомъ скла-

---

[1]) Соловьевъ, *Творенія Платона*, т. II, стр. 92.

[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 9.

[3]) Платонъ, *Политикъ*, 291, 299. B, *Пиръ*, 204, D, *Законы*, 908, D. Аристотель, *Топика*, IV, 5, 126a, 31.

[4]) Между тѣмъ такой пріемъ обвиненія практикуется нерѣдко. Напр. Гиляровъ-Платоновъ, *Софисты*, стр. 7, утверждаетъ, что Гротъ, защищающій софистовъ, самъ софистъ, такъ какъ придерживается утилитарной точки зрѣнія. Но, если софисты древности стояли такъ же высоко въ нравственномъ отношеніи, какъ современные утилитаріанисты: Бентамъ, Гротъ, Милль, Спенсеръ, намъ нечего защищать ихъ болѣе—немногіе изъ представителей высокой этики пользовались такой репутаціей.

[5]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. II, гл. 1, § 21 (приписывается Продику).

дывается характеръ и направленіе человѣка, онъ встрѣтилъ двухъ женщинъ. Одна была обольстительна и манила Геракла перспективой ряда наслажденій, отсутствіемъ всякихъ страданій. Вторая предложила ему далекій и трудный путь, съ лишеніями на каждомъ шагу, но обѣщающій въ концѣ самоудовлетвореніе, вмѣсто разочарованія, которымъ заканчивается первый путь: имя первой женщины—Порочность, второй—Добродѣтель. Такимъ ученіемъ развращали софисты своихъ учениковъ!

VII. Софисты брались обучить молодыхъ людей добродѣтели, необходимой для гражданина, не имѣя сами понятія о ней.

Конечно, не Сократу было упрекать софистовъ за преподаваніе добродѣтели, потому что онъ самъ признавалъ важное значеніе образованія для общественнаго дѣятеля [1]), самъ ставилъ добродѣтель впереди всего изучаемаго [2]), самъ съ учениками занимался вопросомъ о добродѣтели.

Упрекъ софистамъ, что они учили тому, чего сами не знали,—совершенно голословный. Софисты были люди съ широкимъ образованіемъ. Эта ихъ образованность и объясняетъ то, что общества ихъ искали лучшіе люди, какъ Периклъ, Эврипидъ, Алкивіадъ. Историкъ Ѳукидидъ и ораторъ Исократъ были учениками софиста Горгія. Можно ли допустить, чтобы они были такъ наивны, такъ пошлы, такъ невѣжественны и тупоумны, какими изобразилъ ихъ Платонъ. Въ спорахъ съ Сократомъ эти высокообразованные люди, искусники въ эристикѣ, оказываются какими-то мальчишками передъ великимъ учителемъ, совершенно не оправдывающими ни той репутаціи, которою они пользовались, ни той опасности, которою они будто бы грозили обществу [3]). Въ діалогахъ Платона софисты являются не болѣе, какъ мишенью, въ которую пускалъ Платонъ стрѣлы своего остроумія, но не живою цѣлью.

VIII. Своимъ скептицизмомъ софисты потрясли основы морали, сложившейся въ старомъ греческомъ быту, и не дали взамѣнъ новыхъ.

---

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. III, гл. 6.

[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 2, § 2а.

[3]) Когда Сократъ задаетъ юношѣ вопросъ, не хочетъ ли онъ сдѣлаться самъ софистомъ, юноша краснѣетъ отъ стыда (*Протагоръ*, 312, А). Это говоритъ Платонъ, который удостовѣряетъ, что софистовъ „едва не носятъ на головахъ“ (*Государство*, X, 600, С).

Въ потрясеніи основъ софистовъ можно винить, но эта вина—ихъ величайшая заслуга. Въ періодъ, наступившій послѣ персидскихъ войнъ, бытовыя условія сильно перемѣнились, а между тѣмъ въ дѣйствіи оставались старыя нормы. Софисты рѣшились прекратить это лицемѣріе, и отъ ихъ критическаго прикосновенія эти основы пали, какъ карточные домики. Выработать новыя нормы—дѣло самой жизни, а не отдѣльныхъ лицъ. Софисты заставили оглянуться на унаслѣдованныя правила, отнестись къ нимъ критически, изслѣдовать основу этическихъ нормъ и роль человѣка въ образованіи правилъ, которыхъ происхожденіе приписывали до сихъ поръ божеству.

Но все это дѣлалъ и противникъ софистовъ, Сократъ. Онъ также подвергъ критикѣ традиціонныя представленія, настаивалъ на самостоятельномъ изслѣдованіи общежитейскихъ понятій, принимаемыхъ догматически.

IX. Въ дѣйствительности то общее, что̀ объединяло всѣхъ мыслителей, причисляемыхъ къ софистамъ (по крайней мѣрѣ первымъ), въ противоположность не столько Сократу, сколько Платону,—это позитивизмъ, составляющій контрастъ идеализму послѣдняго.

Философское направленіе софистовъ, насколько его можно возстановить по отрывкамъ, сохраненнымъ ихъ врагами, характеризуется скептицизмомъ, въ психологіи—сенсуализмомъ, въ этикѣ — утилитаріанизмомъ, въ политикѣ — позитивизмомъ.

Направленіе это является логическимъ слѣдствіемъ предшествующей философіи [1]). Системы іонійцевъ и элейцевъ оказались неудачными попытками проникнуть въ сущность внѣшняго міра, вызвавшими лишь сомнѣніе въ самой возможности рѣшить поставленную задачу. Гераклитъ и элейцы дали противоположные отвѣты на проблему бытія и бываніе, ссылаясь, тотъ и другіе, на обманчивость человѣческихъ чувствъ. Если отвѣты на то, что̀ же стоитъ за видимостью, не были приняты за ихъ неудовлетворительностью, то все же

---

[1]) Странно утверждать одновременно, что направленіе, представляемое софистами, есть движеніе антифилософское, и въ то же время, что оно есть простой діалектическое развитіе, простой выводъ слѣдствій, заключавшихся въ системахъ болѣе раннихъ философовъ (Трубецкой, *Метафизика древней Греціи*, стр. 404 и 409).

осталось неопровергнутымъ, что дѣйствительность не соотвѣтствуетъ видимости.

Можетъ быть, трудность задачи заключается не въ постигаемомъ объектѣ, а въ самомъ постигающемъ субъектѣ. Такова мысль, невольно навѣваемая разочарованіемъ отъ прежнихъ попытокъ постичь сущность. Не кажется ли міръ каждому такимъ, какимъ представляютъ ему міръ его чувства? Мы познаемъ вещи не такими, каковы онѣ на самомъ дѣлѣ, а вещи таковы, какими мы ихъ познаемъ. Можетъ быть, благодаря своей чувственной организаціи человѣку многое закрыто, кажется несуществующимъ потому только, что данныя ему чувства не способны къ воспріятію, а то, что̀ они воспринимаютъ,—то даетъ разныя представленія, смотря по человѣку, его возрасту, состоянію здоровья, развитію. Однимъ словомъ, человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθροπος) по фомулѣ Протагора [1]). А отсюда логическій выводъ—начало относительности всего человѣческаго знанія.

X. Мѣриломъ человѣческаго поведенія является также человѣкъ. Абсолютнаго добра нѣтъ. Нельзя сказать, что такой-то поступокъ хорошъ или дуренъ самъ по себѣ, потому что такія свойства каждый поступокъ получаетъ только въ оцѣнкѣ человѣка. Слѣдовательно, поведеніе является дурнымъ лишь относительно такого-то времени и такого-то мѣста, такъ какъ въ иномъ отношеніи можетъ быть и хорошо. Добро и зло составляютъ не нѣчто данное, а установленное человѣческою волею. Слѣдуетъ замѣтить, что и въ этомъ вопросѣ софисты имѣли предшественника въ представителѣ іонійской школы, Архелаѣ, который утверждалъ, что различіе справедливаго и несправедливаго основывается не на природѣ (οὐ φύσει), а на человѣческомъ установленіи (ἀλλὰ νόμῳ).

Критеріемъ различія добрыхъ и злыхъ поступковъ является польза ихъ. Въ пониманіи пользы взгляды софистовъ, насколько можно судить по источникамъ, значительно расходятся.

По мнѣнію однихъ (Горгія), мѣриломъ качествъ поступка является каждый человѣкъ. Поступокъ хорошъ, если, съ

---

[1]) Платонъ, *Теэтетъ*, 152, A; *Кратилъ*, 385, E; *Законы*, кн. IV, 716, C.

точки зрѣнія послѣдняго, онъ ему полезенъ, поступокъ дуренъ, если онъ ему вреденъ. Это теорія нравственнаго эгоизма [1]).

По мнѣнію другихъ (Протагора), измѣрителемъ качествъ поступка долженъ признаваться индивидуумъ, но не физическій, а соціальный, именно каждое государство, которое въ представленіи того времени не отличалось отъ общества [2]). Софисты, говоритъ Платонъ, „преподаютъ не иное что, какъ ученіе толпы, произносимое въ ея собраніяхъ, и называютъ это мудростью. Это такъ, какъ если бы кто изучалъ наклонности и пожеланія огромнаго сильнаго, откормленнаго звѣря, какимъ образомъ подходить къ нему и касаться его, когда дѣлается онъ раздражительнымъ или кроткимъ и отъ чего, какіе, при каждомъ случаѣ, обыкновенно издаетъ онъ звуки, и отъ какихъ, произносимыхъ другими, звуковъ, укрощается и свирѣпѣетъ; изучивъ же все это черезъ объясненіе съ нимъ и черезъ долговременный опытъ, назвалъ бы свое знаніе мудростью и, составивъ его въ видѣ искусства, обратился бы къ школьному преподаванію его. На самомъ же дѣлѣ онъ вовсе не зналъ бы, что̀ въ этихъ ученіяхъ и пожеланіяхъ похвальнаго или постыднаго, что̀ хорошо и что̀ худо, справедливо или несправедливо, но все это опредѣлялъ бы мнѣніями огромнаго животнаго, называя добромъ то, что̀ ему пріятно, а зломъ то, на что̀ онъ досадуетъ“ [3]). Здѣсь рѣзко обрисовывается противоположность между идеализмомъ Платона и позитивизмомъ софистовъ.

XI. Также относительно и представленіе о правѣ. Абсолютнаго права нѣтъ. То, что̀ въ одномъ мѣстѣ признается законнымъ, въ другомъ воспрещается закономъ. Нѣтъ естественнаго права (φύσει), существуетъ только положительное право.

Въ этомъ именно смыслѣ, въ смыслѣ отрицанія вѣчнаго права, и слѣдуетъ понимать издѣвательство Аристофана надъ софистическимъ воззрѣніемъ на право. Когда одинъ изъ разговаривающихъ ссылается на вѣчное право, другой отрицаетъ всякое право, предлагаетъ указать ему, гдѣ это право. Ссылка на Зевса, у трона котораго живетъ право, не удо-

---

[1]) Аристотель (?), De Melisso, Xenophane et Gorgia, гл. V.
[2]) Платонъ, *Протагоръ*, *Теэтетъ*, 172, A.
[3]) Платонъ, *Государство*, VI, 493, B.

влетворяетъ, потому что Зевсъ, не постѣснившійся сковать своего отца, поглотилъ бы и это право [1]). Здѣсь рѣчь идетъ, очевидно, объ отрицаніи не положительнаго, а естественнаго права. Признаніе одного лишь положительнаго, исторически измѣнчиваго, права вполнѣ согласно съ этическимъ ученіемъ софистовъ, по которому правила общежитія существуютъ не по природѣ, а по человѣческому установленію.

XII. Государство есть союзъ для взаимнаго достиженія цѣлей, недостижимыхъ разрозненными силами отдѣльныхъ лицъ. По этому поводу Протагоръ разсказываетъ слѣдующій миѳъ. Когда боги создавали живыя существа, то поручили Эпиметею распредѣлить между ними силы и блага. Въ своемъ усердіи Эпиметей поспѣшилъ раздать всѣмъ животнымъ всѣ имѣвшіяся у него средства борьбы за существованіе: физическую силу, ловкость движеній, быстроту ногъ, прикрывающую шерсть, способность летать и т. д. Когда очередь дошла до человѣка, оказалось, что весь запасъ благъ истощенъ. Обдѣленный средствами борьбы, человѣкъ осужденъ былъ бы погибнуть, если бы Зевсъ не велѣлъ Прометею вложить въ людей чувство права, соціальный инстинктъ, благодаря которому и стала возможна борьба за существованіе силою государственнаго сплоченія [2]).

Если государство обезпечиваетъ борьбу противъ природы и внѣшняго врага, то какъ, спрашивается, укладываются интересы отдѣльныхъ лицъ внутри государства? На этотъ вопросъ въ воззрѣніяхъ софистовъ можно найти два отвѣта.

Одни выдвигаютъ теорію классовой борьбы. Законы выражаютъ собою интересы сильнѣйшаго класса. „Всякое правительство издаетъ законы, сообразуясь со своею пользою: демократія устанавливаетъ законы демократическіе, тираннъ—сообразные съ его интересами и т. п. Издавъ такіе законы, эти правительства объявляютъ полезное имъ лично вообще справедливымъ и законнымъ, а нарушителей этихъ законовъ наказываютъ какъ преступниковъ и безнравственныхъ людей. Вотъ почему я (Тразимахъ) и сказалъ, что во всѣхъ государствахъ законное и справедливое,—это то, что̀ полезно правительству“ [3]).

---

[1]) Аристофанъ, *Облака*, дѣйствіе V, явл. 1.
[2]) Платонъ, *Протагоръ*, гл. XI и XII.
[3]) Платонъ, *Государство*, I, 338, C, D.

Напротивъ, съ другой точки зрѣнія законы являются средствомъ общественной борьбы большинства слабѣйшихъ противъ сильнѣйшихъ личностей. „Движимые опасеніемъ въ отношеніи къ людямъ сильнѣйшимъ, какъ бы, имѣя возможность преобладать, они не преобладали въ самомъ дѣлѣ, составители законовъ объявляютъ, что пользованіе силою постыдно и незаконно и что домогаться преобладанія преступно“, тогда какъ внѣ государственнаго быта, въ естественномъ состояніи, сильный преобладаетъ надъ слабымъ [1]). „Таково происхожденіе и сущность права. Оно есть нѣчто среднее между самымъ лучшимъ, высшимъ благомъ, когда человѣкъ можетъ безнаказанно совершать все, что̀ хочетъ, и самымъ худшимъ, величайшимъ зломъ, когда человѣкъ оказывается не въ силахъ отмстить за причиненный ему вредъ“ [2]).

XIII. У софистовъ встрѣчаемъ весьма хорошо обоснованную теорію наказанія. Отрицая въ наказаніяхъ моментъ возмездія (противъ пиѳагорейцевъ!), Протагоръ видитъ въ наказаніи средство психическаго воздѣйствія какъ на самого преступника, такъ и на другихъ. „Если захочешь подумать о сущности наказанія преступниковъ, то поймешь, что люди считаютъ добродѣтель чѣмъ-то усвояемымъ. Никто вѣдь не наказываетъ преступниковъ, имѣя въ виду лишь то, что они совершили беззаконіе, — (развѣ только, кто безсмысленно мститъ, какъ животное), а кто старается со смысломъ наказывать, тотъ не за прошедшее беззаконіе отплачиваетъ,— вѣдь не превратитъ онъ сдѣланнаго въ небывшее,—а ради будущаго, чтобы снова не впали въ преступленіе ни этотъ самый, ни другой, видящій его наказаннымъ“. „Наказывать слѣдуетъ какъ дѣтей, такъ и взрослыхъ, чтобы наказываемые стали лучше, а кто не поддается исправленію, того, какъ неизлечимаго, остается извергать изъ городовъ или убивать“ [3]). Здѣсь выражены, примѣнительно къ разнымъ типамъ преступниковъ, начала устрашенія, исправленія и изоляціи.

XIV. Общее міровоззрѣніе приводило софистовъ къ отрицательному взгляду на естественность религіознаго чувства.

---

[1]) Платонъ, *Горгій*, 483, C.
[2]) Платонъ, *Государство*, II, 359, A,B.
[3]) Платонъ, *Протагоръ*, 324, B, и 325, A.

„О богахъ, говоритъ Протагоръ, я ничего не могу знать: ни того, что они существуютъ, ни того, что ихъ нѣтъ“. Поэтому религія представляетъ собою ничто иное, какъ продуктъ политики господствующаго класса. Въ началѣ, по мнѣнію Критія, люди жили безъ закона и порядка, какъ звѣри: для защиты противъ насилій созданы были уголовные законы. Но такъ какъ они могли предупредить только открытыя преступленія, то умный и изобрѣтательный человѣкъ вздумалъ, для предупрежденія скрытой неправды, разсказывать о могущественныхъ, безсмертныхъ богахъ, которые видятъ все сокровенное въ душѣ человѣка. А чтобы усилить страхъ передъ богами, имъ отвели жилище на небѣ [1]).

XV. Изъ среды софистовъ раздался голосъ противъ рабства. Вопреки тѣмъ, которые не только до софистовъ, но и много позднѣе настаивали на естественности рабства однихъ и господства другихъ, софисты, согласно съ своимъ положеніемъ, что все право существуетъ οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ, признали, что по природѣ всѣ люди свободны и только человѣческимъ установленіемъ можно превратить людей въ рабовъ [2]). Этотъ взглядъ одинъ, самъ по себѣ, способенъ былъ бы оправдать софистовъ отъ многихъ бросаемыхъ по ихъ адресу обвиненій.

§ 8. Сократъ.

Литература: Ученіе Сократа производилось только устно, ничего письменнаго Сократъ не оставилъ. Свѣдѣнія о немъ сохранили намъ главнымъ образомъ Платонъ и Ксенофонъ, отчасти источниками могутъ служить Аристотель и Діогенъ-Лаэртскій. Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, 1888, *Ueber Sokrates Verhältniss zur Sophistik*, стр. 1 — 48; Fouillé *La philosophie de Socrate*, 2 т. 1870 — 1874; Vollkmann, *Die Lehre des Socrates in ihrer historischen Stellung*, 1861; Krolike, *Socrates nach den Überlieferungen seiner Schule dargestellt*, 1899; Kühnemann, *Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsocratiker, Socrates und Plato*, 1899.

I. Сократъ родился въ Аѳинахъ въ 469 году до Р. Хр. Отецъ его былъ скульпторомъ, а мать повивальной бабкой.

---

[1]) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, т. I, ч. 2, изд. 1892, стр. 1133—1134.

[2]) Аристотель, *Реторика*, кн. 1, гл. XIII, § 2, ссылается на мнѣніе Алкидама, ставшее извѣстнымъ благодаря одному комментатору великаго философа. Ср. еще *Политика*, кн. I, гл. II, § 3.

Одно время онъ и самъ занимался, и не безъ успѣха, скульптурой. Всю жизнь провелъ этотъ человѣкъ въ своемъ родномъ городѣ, оставляя его лишь на время военныхъ походовъ.

Трудно сказать, какое образованіе получилъ Сократъ. Самъ онъ любилъ называть себя самоучкой. Во всякомъ случаѣ онъ былъ знакомъ съ древними философами и поэтами очень хорошо, не чуждъ былъ математики и естественныхъ наукъ. Также неясно, какія занятія заполняли его дни. Самъ онъ говорилъ, что „частныя и общественныя дѣла не оставляютъ ему свободнаго времени“ [1]), но это едва ли вѣрно. Не уклоняясь отъ возлагаемыхъ на него государствомъ обязанностей, Сократъ проводилъ большую часть дня на улицѣ, гдѣ только собирался народъ, въ колоннадахъ, въ гимназіяхъ, на площадяхъ [2]). Вокругъ него, всегда готоваго вести бесѣду, притомъ остроумную, обѣщающую слушателямъ не мало интересныхъ моментовъ, постоянно собиралась толпа. Въ такихъ диспутахъ съ людьми, которые сами къ нему приходили и которыхъ онъ нарочно задѣвалъ, и состояло все его ученіе. Остроумный діалектикъ, онъ легко вовлекалъ въ споръ, который начинался смиреннымъ признаніемъ Сократа въ своемъ невѣжествѣ и кончался торжественнымъ доказываніемъ невѣжества противника. Этотъ сократическій пріемъ іроніи создавалъ ему больше враговъ изъ числа лицъ, публично имъ осмѣянныхъ, чѣмъ преданныхъ ему поклонниковъ. И этихъ немногихъ влекло къ Сократу не горячее слово, не убѣжденная рѣчь, не стройная философская система, а тотъ высокій примѣръ доблести, какой представляла вся его личность.

Гражданское мужество нашло себѣ въ лицѣ Сократа полное олицетвореніе Храбрый воинъ, отличившійся стойкостью въ сраженіяхъ при Делли и Потидеѣ, онъ спасъ жизнь Алкивіаду и Ксенофону [3]). Когда судъ приговорилъ аѳинскихъ адмираловъ къ смертной казни за неоказаніе послѣдней чести морякамъ, павшимъ при Аргенузскихъ водахъ, Сократъ одинъ имѣлъ мужество противостать общему увлеченію и не допустилъ незаконнаго приговора. Когда въ Аѳи-

---

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. III, гл. XI, § 16.
[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. I, § 10.
[3]) Платонъ, *Пиръ*, 221, A.

нахъ восторжествовала тираннія, жестоко расправлявшаяся съ оппозиціонными элементами, Сократъ не только не умолкъ, но горячо порицалъ пастырей, изводящихъ коровъ, стеречь которыхъ они приставлены [1]). Угрозы оскорбленныхъ тирановъ не заставили его отказаться отъ высказыванія мыслей, которыя онъ считалъ справедливыми. Наконецъ, высшее проявленіе мужества сказалось въ его кончинѣ. Обвиненный въ отрицаніи признанныхъ боговъ и въ развращеніи юношества, Сократъ, уважая правосудіе, не прибѣгъ къ обычнымъ пріемамъ, къ которымъ прибѣгали другіе, чтобы разжалобить судей. Напротивъ, въ минуту, когда ему грозилъ приговоръ, онъ высказалъ много истинъ по адресу тѣхъ, отъ которыхъ зависѣла его судьба. Приговоренный къ смерти, онъ отказался отъ попытки подкупить стражу и спастись бѣгствомъ, а въ послѣдніе моменты своей жизни проявилъ такое глубокое уваженіе къ законамъ, что смѣло можетъ считаться лучшимъ выразителемъ принципа законности. Смертнымъ приговоромъ злѣйшіе враги Сократа воздвигли ему такой памятникъ, какого не создали бы никогда его самые горячіе поклонники. И Сократъ хорошо понималъ, что семидесятилѣтнему учителю не найти лучшей смерти. Его жизнь и смерть покрывали вполнѣ отсутствіе литературныхъ произведеній: онъ не могъ бы написать убѣдительнѣе, чѣмъ поступилъ [2]).

II. Если нравственная физіономія Сократа ясна, то далеко нельзя сказать того же о его умственномъ обликѣ. Причиною тому то, что Сократъ не оставилъ намъ ни одной строчки, такъ какъ никогда ничего не писалъ. Его разсужденія дошли къ намъ отъ его учениковъ, Ксенофона и Платона. Если первый занятъ исключительно воспроизведеніемъ ученія Сократа съ цѣлью его оправданія передъ потомствомъ, то зато по своему кругозору онъ стоитъ далеко ниже Сократа и по-

---

[1]) Ксенофонъ, кн. I, гл. II, § 31.

[2]) Это понималъ и самъ Сократъ. Когда Гиппій (Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. IV, § 10), потребовалъ отъ него точнаго опредѣленія справедливости, Сократъ сослался на свою жизнь.

— Развѣ ты не замѣтилъ, что я безпрестанно обнаруживаю свои взгляды на справедливость?

— Но въ чемъ же твое ученіе о справедливости?

— Если я не доказываю его словами, то доказываю дѣломъ. Или ты думаешь, что дѣло менѣе доказательно, чѣмъ слово?

тому едва ли способенъ былъ передать въ точности его ученіе. Второй, конечно, могъ бы понять вполнѣ своего учителя, но онъ влагаетъ свое собственное міросозерцаніе въ уста учителю, и граница между взглядами Сократа и Платона останется навсегда до извѣстной степени загадочною [1]).

Кромѣ того, преданные ученики, стремясь представить учителя въ лучшемъ свѣтѣ, представляютъ собесѣдниковъ Сократа столь наивными, даже можно сказать глупыми, что нельзя считать ихъ діалоги точнымъ воспроизведеніемъ, особенно когда рѣчь идетъ о такихъ собесѣдникахъ, искусныхъ въ спорахъ, какъ Протагоръ или Горгій.

III. Въ установившемся представленіи Сократъ противополагается софистамъ, какъ борецъ за правду противъ лжи. Однако такое представленіе совершенно не соотвѣтствуетъ исторической истинѣ. Сократъ въ дѣйствительности былъ однимъ изъ дѣятелей греческаго просвѣщенія V вѣка до Р. Хр., и если называть ихъ софистами, то онъ былъ также софистъ. Если бы въ эпоху пеллопонезской войны кого-нибудь изъ аѳинянъ спросили, кто главные софисты въ Аѳинахъ, онъ прежде всего указалъ бы на Сократа [2]). Софистомъ онъ былъ представленъ всенародно въ комедіи Аристофана. Онъ былъ осужденъ за развращеніе юношества, т. е. за поступокъ, который главнымъ образомъ ставили въ вину софистамъ.

Но Сократъ не только казался софистомъ,—онъ былъ такимъ въ дѣйствительности, если не принимать въ соображеніе позитивизма. Ему такъ же, какъ и софистамъ, былъ свойственъ скептицизмъ [3]). Его любимое положеніе: я знаю, что ничего не знаю (οἶσα ὅτι οἶσἐν οἶσα). Онъ такъ же, какъ и софисты, относился критически къ установленнымъ понятіямъ и авторитетамъ; даже существованіе боговъ потребовало доказыванія ихъ ссылкою на цѣлесообразность въ устройствѣ міра [4]). Не Сократъ повернулъ философію на

---

[1]) Въ литературѣ всегда было спорнымъ, кому слѣдуетъ болѣе вѣрить въ точности изображенія, Ксенофону или Платону. Такой крупный авторитетъ, какъ Zeller, *Philosophie der Griechen*, т. I, 1889, стр. 236, отдаетъ преимущество Платону, но нѣтъ недостатка въ сторонникахъ Ксенофона.

[2]) Grote, *History of Greece*, т. VIII, стр. 153.

[3]) Siebeck, стр. 2.

[4]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 4, кн. IV, гл. 3.

путь изученія человѣка и общества [1]), не онъ свелъ философію съ неба на землю [2]), и слѣдовательно не имъ открывается новый періодъ въ исторіи философіи [3]) — во всемъ этомъ пальма первенства принадлежитъ софистамъ. Діалектикѣ и искусству спорить учились не только у софистовъ, но и у Сократа: Алкивіадъ и Критій вращались въ обществѣ Сократа, чтобы научиться у него владѣть мыслью и словомъ такъ же мастерски, какъ онъ самъ [4]). Если считать вѣрнымъ изображеніемъ тѣ пріемы, которыми пользовались софисты, стараясь сбить своихъ собесѣдниковъ, то несомнѣнно и Сократъ прибѣгалъ постоянно къ тому же способу доказыванія полнаго невѣжества и неустойчивости понятій; при томъ огромное количество бесѣдъ, дошедшихъ до насъ, кончается безъ всякаго положительнаго результата, такъ что у собесѣдника могло остаться лишь впечатлѣніе полной неопредѣленности тѣхъ понятій, которыя подвергались анализу. Если однимъ изъ предметовъ насмѣшки надъ софистами было ихъ энциклопедическое образованіе, готовность ихъ обучать всей области доступнаго тому времени знанія [5]), то изъ бесѣдъ Сократа обнаруживается, что не было предмета, о которомъ онъ не былъ бы готовъ поговорить, начиная съ задачъ стратегіи и кончая способами нравиться, какіе должна примѣнять куртизанка [6]).

IV. Никто не довелъ отрицательнаго отношенія къ естественнымъ наукамъ такъ далеко, какъ Сократъ. Занятіе математикой, геометріей, астрономіей онъ считалъ потерей времени, потому что знанія эти не полезны. Съ его точки зрѣнія это означало, что такія науки давали мало для выработки пониманія общественной жизни и отношенія къ людямъ [7]).

---

[1]) Janet, *Histoire de la science politique*, т. I, стр. 91.

[2]) Цицеронъ, *Тускуланскія бесѣды*, V, 4.

[3]) Магаффи, *Исторія классическаго періода греческой литературы*, т. II, § 337.

[4]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 2, § 15, кн. IV, гл. 6, § 1.

[5]) Самъ Сократъ любилъ поиронизировать на эту тему, напр. по адресу Горгія.

[6]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. III, гл. 11 (разговоръ съ Теодотой).

[7]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 1, § 13. Сократъ находитъ даже страннымъ, какъ это софистамъ не ясно, что человѣку невозможно изслѣдовать такъ называемый космосъ. Ср. кн. IV, гл. 7, § 2—6.

Обративъ все вниманіе на человѣка и на среду, въ которой онъ вращается, Сократъ подмѣтилъ совершенно вѣрно, что неустойчивость поведенія человѣка происходитъ отъ смутности представленій, руководящихъ его поведеніемъ. Рѣдкій человѣкъ въ состояніи отчетливо объяснить бо̀льшую часть тѣхъ общихъ понятій, которыми онъ постоянно пользуется. Поэтому Сократъ призналъ необходимымъ обратить особое вниманіе на точное опредѣленіе каждаго изъ обращающихся въ жизни понятій. Отсутствіе такихъ точныхъ опредѣленій чаще всего и ставило въ затрудненіе собесѣдниковъ Сократа, чѣмъ послѣдній ловко пользовался, доводя мнѣніе противника до абсурда послѣ того, какъ неосторожный собесѣдникъ давалъ согласіе на опредѣленія, не продумавъ ихъ ранѣе.

Сократъ не преподавалъ систематически и потому не могъ и брать вознагражденія, хотя, конечно, способенъ былъ преподавать. По его взгляду, все дѣло заключалось въ извлеченіи изъ головы другого тѣхъ понятій, которыя заложены въ немъ отъ рожденія. Преподаваніе тутъ излишне, нужно лишь помочь родамъ понятій.

Софисты выражали свое удивленіе по поводу того, что Сократъ не извлекаетъ матеріальной выгоды изъ своихъ знаній [1]). Конечно, за уличныя бесѣды, столь обычныя въ Аѳинахъ, никто не сталъ бы платить. Сократъ уклонялся отъ платнаго преподаванія, не желая связывать себя, дѣлать себя рабомъ, какъ онъ выражался. Онъ вовсе не былъ бѣднякомъ, если служилъ гоплитомъ [2]). Да и самъ Сократъ никогда не ссылается на свою бѣдность, а только на ограниченность потребностей, на закалку тѣла и характера [3]).

V. Основное этическое положеніе Сократа заключается въ утвержденіи, что добродѣтель есть знаніе [4]). „Никто не идетъ добровольно на зло или на то, что̀ считаетъ зломъ, и

Въ этомъ отношеніи Сократа напоминаетъ современный намъ великій русскій писатель, признающій въ наукѣ пользу лишь настолько, на сколько она способна непосредственно научить, какъ надо жить.

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 6, § 2.

[2]) Бѣлохъ, *Исторія Греціи*, т. II, стр. 10, напротивъ С. Трубецкой, *Метафизика древней Греціи*, стр. 438.

[3]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. VI, §§ 7 и 10.

[4]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. III, гл. 9, § 5; Платонъ, *Протагоръ*, гл. XL.

это, повидимому, не въ природѣ человѣка желать идти, вмѣсто добра, на то, что̀ онъ считаетъ зломъ“ [1]). Такимъ образомъ человѣкъ поступаетъ дурно только потому, что онъ не знаетъ, что̀ такое добро: знающій же, что̀ такое добро, всегда будетъ поступать согласно съ добромъ. Слѣдовательно, воля человѣка въ области этики подчиняется его разуму.

Но какъ можетъ человѣкъ узнать, въ чемъ заключается добро? Добро или благо есть то же, что̀ и полезное, и поэтому-то знаніе играетъ, съ точки зрѣнія Сократа, такую видную роль въ нравственности. Одинъ и тотъ же поступокъ можетъ быть дурнымъ или злымъ, какъ, напр., убійство, смотря по своей полезности [2]) (убійство непріятеля, убійство друга). Спрашивается, для кого долженъ быть полезенъ поступокъ, чтобы подойти подъ группу нравственныхъ? Услужливый ученикъ Сократа передаетъ слѣдующій разговоръ. „Думаешь ли ты, что одно и то же полезно для всѣхъ?—Конечно, нѣтъ.—Стало быть, не находишь ли ты, что полезное для одного можетъ быть вредно для другого?—Даже очень часто.—Но развѣ благо есть что-нибудь иное, чѣмъ полезное?—Нѣтъ.—Слѣдовательно, полезное есть благо для того, для кого оно полезно?—Кажется, такъ“ [3]). Если это мѣсто передаетъ вѣрно мысли Сократа, то великій реформаторъ этики, какимъ его обыкновенно выставляютъ, уничтожалъ совершенно соціальный моментъ въ этикѣ.

Нравственъ тотъ поступокъ, который, по мнѣнію поступающаго, полезенъ ему. Указателемъ же полезнаго или вреднаго для человѣка являются страданія и удовольствія [4]). Знаніе и нужно человѣку для того, чтобы оцѣнить ожидаемыя удовольствія и отдавать предпочтеніе тому, что̀ обѣщаетъ высшее и болѣе продолжительное удовольствіе [5]).

Такой теоретическій взглядъ, дающій основу для всѣхъ тѣхъ выводовъ софистики, которые ставятся имъ въ вину, обнаруживаетъ, что, какъ практическій дѣятель, Сократъ стоялъ много выше, чѣмъ какъ этическій теоретикъ [6]).

---

[1]) Платонъ, *Протагоръ*, гл. XXXVIII и XXXI; Аристотель, *Этика Никомаха*, кн. VII, гл. 3, § 13.

[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. III, гл. 7, § 7; Платонъ, *Первый Алкивіадъ*, 116, D.

[3]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 6, § 3.

[4]) Платонъ, *Протагоръ*, 354 и 355.

[5]) Ксенофонъ, кн. IV, гл. 5, §§ 9, 10.

[6]) Бэлохъ, *Исторія Греціи*, т. II, стр. 12, приходитъ къ заключе-

VI. За то въ полномъ согласіи теоріи и практики Сократъ сильно упираетъ на принципъ законности. „Въ государствахъ тѣ правители самые лучшіе, которымъ граждане наиболѣе обязаны повиновеніемъ законамъ“ [1]). Измѣнчивость законовъ нисколько не оправдываетъ презрительнаго къ нимъ отношенія [2]). Сила и могущество государства зависятъ отъ повиновенія гражданъ своимъ законамъ [3]).

Критону, убѣждающему Сократа бѣжать изъ тюрьмы, философъ показываетъ, какъ должны отнестись законы къ такому поступку [4]). „Скажи, Сократъ, скажутъ они, что̀ это ты задумалъ дѣлать? Не задумалъ ли ты этимъ дѣломъ погубить и насъ и государство? Или тебѣ кажется, что еще можетъ стоять цѣлымъ и невредимымъ государство, въ которомъ судебные приговоры не имѣютъ никакой силы?“ Подъ охраною законовъ состоялся бракъ, въ которомъ ты, Сократъ, родился, подъ ихъ защитою получилъ ты воспитаніе и образованіе. Все, что̀ человѣкъ имѣетъ,—держится законами. И прежде всего государство—та среда, въ которой человѣкъ только и можетъ жить. Поэтому нѣтъ интересовъ выше государственныхъ. „Отечество драгоцѣннѣе и матери, и отца, и всѣхъ остальныхъ предковъ, оно болѣе всего неприкосновенно и священно, оно въ наибольшемъ почетѣ и у боговъ и у людей (конечно, разумныхъ); если отечество сердится, его нужно бояться, уступать и угождать ему болѣе, нежели отцу; его нужно убѣждать или дѣлать то, что̀ оно велитъ, и если оно приговоритъ къ чему нибудь, нужно переносить это спокойно, будь то розги, тюрьма, отправка на войну, гдѣ приходится рисковать и здоровьемъ и жизнью“ [5]).

VII. Но что же такое законы и въ какомъ отношеніи находятся они къ нравственности? У Ксенофона приведенъ разговоръ Алкивіада съ Перикломъ по вопросу о томъ, что̀

нію, что „въ общемъ нельзя сказать, чтобы эллины были обязаны Сократу какимъ либо успѣхомъ въ области этики“.

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 15.

[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 14.

[3]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 16.

[4]) Платонъ, *Критонъ*, гл. XI, XII и XIII.

[5]) Платонъ, *Критонъ*. Трудно понять, какъ не замѣчаетъ Платонъ, что влагаемое имъ въ уста Сократа представленіе объ отечествѣ есть какъ разъ то самое, осмѣиваемое имъ, ученіе о морали, какъ волѣ огромнаго животнаго,—общества (*Государство*, VI, 493, 13).

такое законы [1]). Периклъ опредѣляетъ законъ какъ все то, что̀ постановляется собравшимся большинствомъ народа, и на замѣчаніе Алкивіада, что тогда въ олигархіи не можетъ быть вовсе законовъ, Периклъ поправляется и вмѣсто большинства подставляетъ правящую власть. Когда же Алкивіадъ удивляется, какъ можно считать закономъ предписаніе тирана, насильно завладѣвшаго властью и силою предписывающаго свою волю народу, Периклъ путается, оставляетъ почву формальныхъ опредѣленій и переходитъ къ ихъ содержанію: предписанія тирана тогда только законъ, когда они основаны на убѣжденіи гражданъ. Послѣ этого Алкивіадъ совершенно правильно усумнился въ способности Перикла спорить о такихъ предметахъ.

Сократъ соглашается съ формальнымъ опредѣленіемъ Гиппія, что законы это „то, что̀ граждане предписываютъ дѣлать или не дѣлать“ [2]). Въ то же время онъ отождествляетъ законное и справедливое [3]). Такое положеніе можно понять, допустивъ, что Сократъ не отличаетъ нормъ права отъ нормъ нравственности, а такое смѣшеніе можетъ найти себѣ объясненіе въ условіяхъ греческаго быта. Въ самомъ дѣлѣ, отличеніе нормъ права и нравственности возможно только при отдѣленіи государства отъ общества. Въ древней Греціи государство—это небольшая городская община, гдѣ общественная жизнь почти совпадала съ государственною. Однако это могло быть вѣрно до тѣхъ лишь поръ, пока властью не завладѣвали олигархи или тираны.

Это обстоятельство, очевидно, упускается изъ виду Сократомъ, который самъ же призналъ несправедливымъ запрещеніе свободнаго преподаванія на улицѣ, сообщенное ему Харикломъ и Критіемъ. Другими словами, его взглядъ обходитъ тотъ вопросъ, которымъ Алкивіадъ поставилъ въ затрудненіе Перикла.

VIII. Еще болѣе уклоняется Сократъ отъ своей формальной точки зрѣнія, когда онъ вводитъ представленіе о естественномъ правѣ, отличномъ отъ положительнаго. Это нормы не человѣческаго, а божественнаго происхожденія [4]). Сюда

---

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 2, §§ 40—42.
[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 13.
[3]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 12; кн. IV, гл. 6, § 6.
[4]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4, § 19.

относятся, напр., требованіе почитанія родителей, предписаніе благодарности къ своимъ благодѣтелямъ, запрещеніе кровосмѣшенія и нѣкоторыя другія. Такія нормы, въ виду ихъ всеобщности, не могли быть созданы людьми, такъ какъ, не имѣя общаго языка, люди не могли бы сойтись вмѣстѣ, чтобы установить ихъ съ общаго согласія [1]).

Картина борьбы между положительнымъ закономъ и естественнымъ (вѣрнѣе нравственностью) дана въ „Антигонѣ“ Софокломъ, который построилъ трагедію на борьбѣ чувства законности, препятствующаго хоронить врага вопреки приказу, и чувства совѣсти, побуждающаго предать тѣло врага-брата погребенію. Софоклъ не разрѣшилъ самъ вопроса и въ душѣ зрителей встаетъ та же борьба, возбуждаются тѣ же сомнѣнія. Но философъ долженъ былъ дать положительный отвѣтъ тамъ, гдѣ художникъ могъ удовольствоваться возбужденіемъ эфекта. Сократъ не далъ такого отвѣта на вопросъ, что̀ же это за естественное право, когда законное и справедливое одно и то же.

IX. Представленіе Сократа о государствѣ имѣетъ въ основѣ договорную теорію. По поводу того же предложеннаго Сократу бѣгства законы, удерживая философа, ссылаются на договоръ, заключенный между ними съ одной и Сократомъ съ другой стороны, твердо стоять за судебныя рѣшенія. „Мы, которые тебя родили, вскормили, воспитали, надѣлили всевозможными благами, тебя, какъ и всѣхъ прочихъ гражданъ, мы предупреждаемъ каждаго изъ аѳинянъ, послѣ того, какъ онъ зачисленъ въ гражданскій списокъ и познакомился съ государственными дѣлами и съ нами, законами, что если мы ему не нравимся, то ему предоставляется взять свое имущество и идти, куда хочетъ“. „О томъ же изъ васъ, кто остается, зная, какъ мы судимъ въ нашихъ судахъ и ведемъ въ городѣ прочія дѣла, о такомъ мы уже говоримъ, что онъ на дѣлѣ согласился съ нами исполнять то, что̀ мы велимъ“ [2]). Готовясь бѣжать, „ты поступаешь такъ, какъ могъ бы поступить самый негодный рабъ, намѣреваясь бѣжать вопреки обязательствамъ и договорамъ, которыми ты обязался жить подъ нашимъ управленіемъ“ [3]).

---

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 4. § 19.
[2]) Платонъ, *Критонъ*, гл. XIII.
[3]) Платонъ, *Критонъ*, гл. XIV.

Оставляя въ сторонѣ неудачное сравненіе съ рабомъ, мы не можемъ сомнѣваться, что Сократъ связь гражданина съ государствомъ строитъ на договорномъ началѣ.

X. Трехчленная классификація формъ правленія, демократія, олигархія и монархія, была извѣстна уже Геродоту, который разсказываетъ о томъ, какъ предъ воцареніемъ Дарія на персидскомъ престолѣ обсуждались недостатки и преимущества всѣхъ этихъ формъ правленія [1]). И Сократъ останавливалъ свое вниманіе на отличительныхъ признакахъ формъ правленія. Монархію и тиранію различалъ онъ смотря по тому, основывается ли власть на волѣ народа и на законахъ или же власть устанавливается вопреки народной волѣ и руководится произволомъ правителя. Признаки аристократіи, плутократіи и демократіи, въ передачѣ Ксенофона [2]), лишены всякой ясности.

XI. Хотя Сократъ признавалъ, что законное и справедливое одно и то же, однако онъ далеко не преклонялся передъ установленнымъ строемъ. Съ какимъ презрѣніемъ относился онъ къ демократическому режиму Аѳинъ. Онъ удивлялся, какъ можно было стѣсняться говорить передъ глупцами, изъ которыхъ состоитъ народное собраніе, разными суконщиками, сапожниками, плотниками, купцами, думающими только о барышѣ [3]).

Сократъ считалъ нецѣлесообразнымъ избраніе на государственныя должности посредствомъ жребія, предоставленіе рѣшенія случаю тамъ, гдѣ важенъ сознательный выборъ лица подготовленнаго и способнаго. Эта критика была поставлена однимъ изъ пунктовъ обвиненія, какъ возбужденіе неуваженія къ существующему порядку [4]). Нецѣлесообразное, по Сократу, несправедливо; но вѣдь выборъ по жребію архонта законенъ, а слѣдовательно справедливъ?

Хотя Сократъ придавалъ огромное значеніе государству, обращалъ вниманіе юношей на то, что нѣтъ высшаго дѣла, какъ заботиться о лучшемъ устройствѣ своего города, но нигдѣ не обрисовывается передъ нами идеалъ Сократа относительно наилучшаго государственнаго порядка.

---

[1]) Геродотъ, *Исторія въ десяти книгахъ*, III, 80—82, рус. перев. Мищенко, I, стр. 260—263.

[2]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 7, § 12.

[3]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. III, гл. 7, §§ 5—6.

[4]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. I, гл. 2, § 9.

XII. Въ то время, какъ изъ среды софистовъ, послѣдователей Горгія, раздался голосъ противъ рабства, такъ какъ боги создали всѣхъ свободными, такъ какъ рабство основано не на природѣ, а на человѣческомъ установленіи, Сократъ, великій моралистъ, стоитъ на почвѣ господствующихъ воззрѣній своего времени. Онъ находитъ вполнѣ справедливымъ, когда избранный стратегомъ обращаетъ въ рабство жителей враждебнаго, непріятельскаго (даже греческаго?) города [1]). Это отсутствіе критики къ такому крупному вопросу, уже выдвинутому современниками, составляетъ большой минусъ въ этикѣ Сократа.

§ 9. Платонъ.

Литература: До сихъ поръ лучшимъ изданіемъ является Stallbaum (впервые 1821 г.). Переводы лучшіе: на нѣмецкій—Schleiermacher, а потомъ Müller и Steinhart, на французскій — Chauvet и Saisset, наанглійскій—Jowett, на италіанскій—Rongui и Ferrai, на русскій—Карпова въ четырехъ томахъ (кромѣ Законовъ), 2-е изд. 1862—1878, Соловьевыхъ (пока вышло два тома) 1899 и 1903 и Законы въ переводѣ Оболенскаго 1821. Сочиненія, обнимающія всю систему Платона, кромѣ курсовъ по исторіи философіи, особенно Zeller, т. II, Grote *Plato and the others companions of Socrate*, 2 изд. 3 т. 1867; Fouillée, *La philosophie de Platon*, 2 изд. 4 т. 1888—1889; Chaignet, *La vie et les écrits de Platon*, 1871; Windelband, *Platon* (рус. перев. 1900). Спеціально по философіи права можно указать: Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie*, т. I, стр. 98—224; Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus*, т. I, 1893, стр. 269—476; Adler, *Geschichte des Socialismus und Kommunismus*, т. I, 1899, стр. 30—46; Dietzel, *Die Ekklesiazusen des Aristophanes und die Platonische Politeia*, 1893 (Z. f. Lit. u. Gesch. d. Staatsw.); Natorp, *Der Platonische Staat und die Idee der Socialpädagogik*, 1895; Nohle, *Die Staatslehre Plato's in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, 1880; Dareste, *La Science du droit en Grèce*, 1893, стр. 13—161; Janet, *Histoire de la science politique*, т. I, 1872, стр. 104—176.

I. Неудачи, постигшія аѳинянъ во время Пелопонезской войны, и печальный ея исходъ вызвали въ обществѣ реакціонное движеніе. По весьма обычной ассоціаціи, неуспѣхъ былъ объясненъ измѣненіемъ нравовъ и политическаго устройства.

---

[1]) Ксенофонъ, *Memorabilia*, кн. IV, гл. 2, § 15.

Недовольство существующимъ порядкомъ вызвало исканіе новыхъ путей, постановку новыхъ идеаловъ. Неудовлетворенность настоящимъ положеніемъ вещей заставила обратиться или къ старымъ аѳинскимъ порядкамъ (Аристофанъ) или къ иностраннымъ образцамъ, спартанскому (Платонъ) или персидскому (Ксенофонъ).

Хотя въ дѣйствительности никакого моральнаго и политическаго разложенія не было, но причину несчастія начали усматривать въ отступленіи отъ того уклада жизни, какой существовалъ въ славную эпоху аѳинскаго торжества. Идеальнымъ стало время персидскихъ войнъ, мараѳонскіе герои стали образцами доблести. Отсюда лозунгъ этого направленія—„назадъ къ Мараѳону!“

Побѣда спартанцевъ надъ аѳинянами, естественно, вызвала представленіе о превосходствѣ лакедемонскаго общественнаго строя, обезпечившаго эту побѣду. Лакономанія имѣла и прежде, по мѣрѣ усиленія демократическаго элемента, не мало видныхъ представителей въ аристократической средѣ аѳинскаго общества (Кимонъ), но въ концѣ V и въ началѣ IV вѣковъ особенно усилилась.

Возрастающее вліяніе Персидскаго государства на дѣла Греціи заставило иныхъ прельститься властью персидскаго царя и тѣмъ порядкомъ, какой можетъ создать самодержавный монархъ, образованный и добродѣтельный [1]).

II. Въ такой-то историческій моментъ выступаетъ греческій мыслитель первой величины, Платонъ.

Рожденіе Платона относится къ первымъ годамъ Пелопонезской войны, вѣроятно, къ 427 году. Происхожденіе его

---

[1]) Въ этомъ направленіи написалъ Ксенофонъ *Киропедію* около 361 года (рус. перев. Янчевецкаго, 1897). Авторъ исходитъ изъ общераспространеннаго представленія о трудности государственнаго управленія. Примѣръ великаго персидскаго царя Кира убѣждаетъ автора въ ложности этого представленія (кн. I, гл. 1, § 3). Изслѣдуя причины этого явленія, авторъ приходитъ къ заключенію, что онъ состоитъ съ одной стороны въ талантѣ и знаніи монарха (кн. I, гл. 6, §§ 12 и слѣд., соотвѣтствующіе *Memorabilia*, кн. III, гл. 1, § 6), а съ другой—въ справедливости подданныхъ, условіе которой и составляетъ всю суть воспитанія (кн. I, гл. 2, §§ 6 и 15). Въ обширномъ сочиненіи, болѣе всего похожемъ на романъ, Ксенофонъ развиваетъ картину государственнаго благоденствія подъ управленіемъ такого абсолютнаго монарха, какъ Киръ, которая едва ли могла прельстить грековъ, хотя бы и извѣрившихся въ преимуществахъ демократіи.

весьма аристократическое, такъ какъ по отцу онъ былъ изъ рода Кодридовъ, потомкомъ Солона.

Первыми произведеніями юнаго таланта были стихи, которые Платонъ самъ уничтожилъ, когда вошелъ въ близкія сношенія съ Сократомъ. Онъ сдѣлался самымъ вѣрнымъ и любимымъ ученикомъ послѣдняго. Память объ учителѣ онъ вѣрно хранилъ всю свою жизнь, хотя и ушелъ въ своей философіи далеко за предѣлы ученія своего наставника. Имя Сократа фигурируетъ почти во всѣхъ діалогахъ Платона, какъ въ тѣхъ, гдѣ онъ даетъ изображеніе ученія Сократа, такъ и въ тѣхъ, гдѣ подъ фирмою Сократа онъ развиваетъ свое собственное міровоззрѣніе.

Вполнѣ естественно, что трагическая смерть учителя должна была произвести потрясающее впечатлѣніе на глубокую натуру ученика. Родной городъ сталъ ему ненавистенъ, родныя учрежденія представлялись ему извращеніемъ всего разумнаго, естественнаго, справедливаго. Проникнутый глубокимъ презрѣніемъ къ демократическому строю Аѳинъ, Платонъ покидаетъ на нѣкоторое время этотъ городъ, посѣщаетъ Кирену, Египетъ, Великую Грецію, Сицилію. Путешествіе не осталось безъ вліянія на міровоззрѣніе Платона. Онъ сталъ въ близкія отношенія къ пиѳагорейцамъ и ихъ ученію, обратилъ вниманіе на кастовое устройство Египта.

Подъ вліяніемъ путешествія, въ Платонѣ укрѣпился аристократизмъ. Если подъ вліяніемъ происхожденія и воспитанія у него сложилось презрѣніе ко всѣмъ добывающимъ себѣ пропитаніе личнымъ трудомъ, къ разнымъ кожевникамъ, оружейникамъ, горшечникамъ и т. п., то подъ вліяніемъ пиѳагорейцевъ, Платонъ дошелъ до поклоненія людямъ, овладѣвшимъ мудростью своего времени.

Особенно поражено было вниманіе Платона Сиракузами, которыя въ то время представляли на Западѣ такой же греческій центръ, какъ Аѳины въ Элладѣ. И вотъ у Платона является надежда осуществить на дѣлѣ зрѣвшіе у него политическіе планы. Благодаря посредничеству Діона, шурина и зятя Діонисія Старшаго, Платонъ былъ хорошо принятъ сиракузскимъ тираномъ. Но, очевидно, Платонъ пріѣхалъ ко двору не для того только, чтобы бесѣдовать съ тираномъ и пользоваться его гостепріимствомъ. Заподозрѣнный, а можетъ быть и уличенный въ дворцовыхъ интригахъ, Платонъ подвергся жестокому наказанію—былъ проданъ въ

рабство (около 389 г.). Выкупленный однимъ изъ своихъ почитателей, Платонъ возвратился въ Аѳины, гдѣ и занялся педагогическою дѣятельностью. Лишенный семейныхъ заботъ, независимый въ матеріальномъ отношеніи, стоящій въ сторонѣ отъ общественной дѣятельности, Платонъ всецѣло предается созданію школы, прозванной по мѣсту, невдалекѣ отъ города, Академіей.

Но черезъ 20 лѣтъ послѣ первой неудачной попытки узнаетъ Платонъ о смерти стараго тирана и о переходѣ власти къ молодому Діонисію. Окрыленный снова надеждою, мчится онъ въ Сиракузы, успѣваетъ распалить юное воображеніе тирана, но самъ оказывается жертвою ловкихъ царедворцевъ, которые выдвинули его для прикрытія собственныхъ цѣлей. Вслѣдствіе этого Платонъ снова подвергается большой опасности, отъ которой его освобождаетъ заступничество его друзей пиѳагорейцевъ.

Однако и эта неудача не смутила Платона. Черезъ три года (365 г.) онъ вновь воспрянулъ и опять въ Сиракузахъ. Новая неудача заставила его навсегда вернуться въ Аѳины, гдѣ онъ и окончилъ свое существованіе на 80-омъ году жизни (347 г.).

III. Изъ всѣхъ древнихъ писателей Платонъ одинъ былъ настолько счастливъ, что всѣ его сочиненія дошли до насъ. Поэтому, казалось бы, изученіе этого философа не представляетъ затрудненій со стороны источниковъ. И однако это далеко не такъ. Сочиненія Платона создали рядъ платоновскихъ вопросовъ, на рѣшеніе которыхъ затрачена масса знанія и остроумія, но которые остаются еще безъ опредѣленнаго отвѣта.

Во-первыхъ, благодаря громкому имени Платона, литературному достоинству его произведеній, въ каталогъ его трудовъ проникли сочиненія другихъ лицъ. Поэтому уже въ древности возникло затрудненіе, какъ изъ всего числа произведеній, обращающихся подъ именемъ платоновскихъ, выдѣлить дѣйствительно ему принадлежащія отъ приписываемыхъ ему безъ основанія. Ссылаясь на то или другое произведеніе въ подтвержденіе правильности пониманія платоновскаго міровоззрѣнія, мы постоянно рискуемъ опереться на взглядъ, никогда въ дѣйствительности Платономъ не высказанный.

Во-вторыхъ, осталась невыясненной послѣдовательность

появленія на свѣтъ произведеній Платона. Между тѣмъ опредѣленіе хронологіи въ творчествѣ философа важно какъ для уясненія развертыванія міровоззрѣнія его, такъ и для пониманія соотношенія между отдѣльными его сочиненіями. Это установленіе послѣдовательности тѣмъ болѣе важно въ данномъ случаѣ, что сочиненія Платона не представляютъ систематическаго изложенія его философіи.

Въ-третьихъ, наконецъ, въ дошедшихъ сочиненіяхъ Платона существуетъ трудность разграничить взгляды его отъ взглядовъ Сократа. Дѣло въ томъ, что произведенія Платона почти всѣ написаны въ формѣ діалоговъ, въ которыхъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выступаетъ Сократъ. Вѣрный памяти учителя, ученикъ въ раннихъ своихъ произведеніяхъ, близкихъ къ смерти Сократа, воспроизводитъ въ точности взгляды послѣдняго. Но, чѣмъ далѣе отходитъ Платонъ въ развитіи своего міровоззрѣнія отъ образца, тѣмъ чаще изъ устъ учителя выступаютъ представленія, мало вѣроятныя и уже прямо неправдоподобныя для историческаго Сократа. Найти эту границу между характеристикою учителя и міровоззрѣніемъ ученика тѣмъ болѣе трудно, что самъ Сократъ ничего не писалъ и мы знаемъ его только въ передачѣ его учениковъ.

IV. Первый вопросъ, какой возбуждаетъ философское міровоззрѣніе Платона, состоитъ въ томъ, составляетъ ли центръ его философіи проблема гносеологически-метафизическая, изъ которой лишь послѣдовательно развертывается система этико-политическая [1]), или же, наоборотъ, этическая проблема есть центръ всей его философіи, для которой Платонъ подыскалъ гносеологически-метафизическую основу [2]).

По мнѣнію Платона, важнѣйшая наука—это познаніе идеи добра. „Если бы мы знали очень хорошо все остальное, но не знали бы добра, то такое наше знаніе такъ же мало послужило бы намъ на пользу, какъ если бы мы обладали всѣмъ, но это не составляло бы для насъ блага“. „Никто не можетъ быть особенно хорошимъ служителемъ государства, если онъ не знаетъ достаточно, что̀ такое добро, такъ какъ, не зная этого, онъ не можетъ знать праведное и спра-

---

[1]) Zeller, *Geschichte der griechischen Philosophie*, т. II, ч. 1, стр. 586.
[2]) Виндельбандъ, *Исторія древней философіи*, стр. 158 и 170.

ведливое“ [1]). Изъ этихъ словъ можно съ очевидностью заключить, что главная проблема, занимавшая всю жизнь Платона, была проблема этическая. Такъ и слѣдовало ожидать отъ ученика Сократа.

Но и на этомъ сомнѣніе не останавливается. Главное произведеніе Платона этическаго содержанія,—„Государство“, издавна возбуждаетъ споры, составляетъ ли основную его задачу выясненіе наилучшаго государственнаго устройства, для котораго сначала подыскивается этическій принципъ, или же, наоборотъ, основная задача Платона заключалась въ выясненіи того, что такое справедливость, а начертанное государственное устройство служитъ лишь иллюстраціей осуществленія этой справедливости. Самъ Платонъ признаетъ, что сущность разсужденія о государствѣ заключалась въ вопросѣ, какое государство наилучшее [2]). Неуклонное стремленіе Платона осуществить свой государственный идеалъ ясно показываетъ, какъ охватила его эта идея. Укрѣпляясь съ теченіемъ времени все болѣе въ своемъ идеалѣ, Платонъ всю жизнь искалъ къ нему все болѣе глубокаго, метафизическаго и этическаго, оправданія.

V. Краеугольнымъ камнемъ метафизики Платона является ученіе объ идеяхъ. Стремленіе Сократа устанавливать точныя понятія, какъ условіе истиннаго познанія, натолкнуло Платона на мысль найти въ понятіяхъ само истинное знаніе.

Признавая вѣрность софистическаго положенія объ относительности человѣческаго знанія, обусловленнаго чувственными данными, Платонъ ищетъ твердаго познанія за предѣлами чувственнаго воспріятія.

Все, что̀ мы воспринимаемъ чувствами, есть не болѣе, какъ слабое, извращенное отраженіе (εἴδολον) вѣчныхъ, неизмѣнныхъ образцовъ (παράδεγμα). Эти образцы и есть идеи, соотвѣтствующія количественно и качественно родовымъ понятіямъ. Всѣ идеи, какъ и понятія, находятся между собою въ отношеніи соподчиненія и подчиненія. Восходя отъ самыхъ конкретныхъ, лошадь, дубъ, до самыхъ общихъ, радость, мужество, идеи образуютъ пирамиду, на вершинѣ которой гордо высится идея блага или добра. Эти идеи могутъ быть постигаемы только разумомъ.

---

[1]) Платонъ *Государство*, кн. VI, 505, A.
[2]) Платонъ, *Тимей*, 17, C.

Идеи не составляютъ простого отвлеченія, онѣ суть нѣчто реальное, существующее независимо отъ мыслящаго субъекта. Такимъ образомъ Платонъ ставитъ рядомъ съ міромъ явленій міръ идей. Оба одинаково реальны. Одинъ познается чувствами, другой разумомъ, одинъ доступенъ каждому, другой—только избраннымъ. Соотношеніе ихъ таково, какъ несовершенной копіи къ чистому образцу.

Въ обширной пещерѣ, въ которой имѣется одно лишь отверстіе, образующее входъ въ пещеру, сидятъ отъ рожденія прикованные къ землѣ узники. Со стороны входа въ пещеру, но довольно далеко, горитъ огонь. Мимо входа, по дорогѣ, ходятъ люди, пронося на плечахъ каменныя и деревянныя фигуры, животныхъ, утварь и т. п. Узникамъ видны только отраженія этихъ предметовъ, дѣлаемыя огнемъ на противоположной стѣнѣ, отраженія, далеко не похожія на дѣйствительность. Если бы съ одного изъ этихъ узниковъ снять оковы, заставить его выпрямиться, повернуться къ свѣту, выйти изъ пещеры и увидѣть предметы въ ихъ настоящемъ видѣ, то онъ, конечно, не повѣрилъ бы, что дѣйствительность—это то, что̀ онъ теперь видитъ, а не то, что̀ онъ раньше видѣлъ отраженнымъ на стѣнѣ. Конечно, тутъ большую роль играетъ солнечный свѣтъ, къ которому узникъ не привыкъ въ своей мрачной пещерѣ. Его нужно вести по неровной и крутой дорогѣ и также постепенно пріучать его зрѣніе къ свѣту—только тогда онъ постигнетъ дѣйствительность, которая замѣнитъ ему то мнимое, что̀ принималъ онъ за дѣйствительность и чѣмъ жилъ до сихъ поръ [1]).

Человѣкъ—это узникъ, прикованный къ земной жизни и осужденный видѣть лишь слабое отраженіе дѣйствительности. Только философія способна дать человѣку возможность постичь самый міръ идей.

VI. Психологія Платона имѣетъ религіозно-нравственный характеръ и потому связана съ его соціальными тенденціями.

Безсмертная душа человѣка состоитъ изъ трехъ элементовъ: разумности, пылкости и вожделѣнія. Первый элементъ вызываетъ стремленіе къ мудрости, второй—къ власти и почестямъ, третій—къ наслажденію и богатству. Соотношеніе между отдѣльными элементами души Платонъ выражаетъ

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. VII, 514—517.

въ слѣдующемъ поэтическомъ сравненіи. Душа подобна колесницѣ, которую влекутъ два коня, пылкость и вожделѣніе, а правитъ ими разумность. „Одинъ изъ коней—прекрасной стати, съ виду прямъ и хорошо сложенъ; шея его высока, носъ дугою, шерсть бѣлая, глаза черные; онъ любитъ честь, однако же вмѣстѣ съ тѣмъ разсудителенъ и стыдливъ; онъ другъ истинной славы; не дожидается удара, но слушается одного приказанія и слова. Напротивъ, другой кривъ, безобразно расплылся въ толщину и крѣпкоуздъ; шея коротка, носъ вздернутъ, шерсть черная, глаза зеленые и подернуты кровью; онъ склоненъ къ похотливости и непокорности, около ушей косматъ, глухъ ко всему и едва слушается бича и удилъ“ [1]). Одинъ конь влечетъ колесницу ввысь, къ добру, другой тянетъ ее внизъ, къ злу. Трудна задача возничаго!

Хотя душа и едина, но преобладаніе того или другого элемента порождаетъ различные характеры. Преобладаніе разумности создаетъ философа, преобладаніе пылкости — честолюбцевъ, вожделѣнія—корыстолюбцевъ.

VII. На психологіи построена этика Платона.

Тремъ элементамъ души соотвѣтствуютъ три основныхъ добродѣтели: разумности—мудрость, состоящая въ вѣрномъ направленіи ума; пылкости — мужество, заключающееся въ готовности приводить въ исполненіе рѣшенія разума; вожделѣнію—самообладаніе, подчиняющее одни стремленія другимъ. Надо всѣми стоитъ четвертая, основная добродѣтель, сущность которой въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ то, что̀ ему предназначено природою. Эта послѣдняя добродѣтель и есть справедливость [2]).

Справедливость познается не путемъ опыта, а сверхчувственно. Отсюда ея безусловность, чѣмъ этика Платона, повидимому, рѣзко расходится съ относительностью этики софистовъ. Въ противорѣчіи съ послѣдними Платонъ видитъ нравственность не въ наслажденіи, хотя бы и самомъ высокомъ, а въ пріобщеніи къ идеѣ блага [3]). Однако, остается открытымъ, въ чемъ же состоитъ это высшее благо. Самому Платону не чужда мысль, что справедливое то же, что и полезное [4]).

---

[1]) Платонъ, *Федръ*, 253, D.

[2]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 433, A 441, D.

[3]) Іодль, *Исторія этики*, рус. перев. 1896, т. I, стр. 15.

[4]) Платонъ, *Государство*, к. I, 339, B; *Протагоръ*, 358, B; *Горгій* 477, A.

VIII. Отличіе права отъ морали нигдѣ не проводится Платономъ съ надлежащею ясностью. Нельзя сказать, чтобы онъ не сознавалъ различія. Такъ, онъ находитъ излишнимъ, чтобы законодатель вмѣшивался письменно или словесными приказами тамъ, гдѣ правила вырабатываются сами собою, какъ, напр., въ дѣлѣ почитанія старцевъ, соблюденія опрятности и во многомъ тому подобномъ [1]). Значитъ, право, по мнѣнію Платона, излишне тамъ, гдѣ достаточна мораль.

Вообще Платонъ не поклонникъ правовой нормировки. „Законъ не можетъ съ точностью и полностью обнять превосходнѣйшее и справедливѣйшее, чтобы предписывать всѣмъ наилучшее“ [2]). Этому мѣшаетъ какъ несходство людей, такъ и подвижность ихъ отношеній. Правильно только то, что во главѣ правительства должны стоять люди, дѣйствительно, а не по видимости только знающіе; „а будутъ ли управлять по законамъ или безъ законовъ, по желанію гражданъ или противъ желанія—все это несущественно“ [3]).

Платонъ любитъ сравненія. Представимъ себѣ, что врачъ принужденъ уѣхать и оставить больного. На время своего отсутствія онъ установитъ для больного подробный режимъ. Неужели, возвратившись раньше предположеннаго срока, врачъ будетъ стѣсняться установленными имъ же правилами? Кто же лучше его знаетъ, не надо ли для блага больного измѣнить то или другое лекарство? [4]). Но самъ Платонъ понимаетъ, что такихъ идеальныхъ правителей нѣтъ, и потому съ душевною скорбью признаетъ, что все же законы писать надо [5]).

IX. Государство создается вслѣдствіе неспособности каждаго человѣка въ отдѣльности удовлетворить всѣ свои потребности.

Въ начертаніи потребностей человѣка и соціальнаго способа ихъ удовлетворенія при помощи раздѣленія труда Платонъ предвосхитилъ Адама Смита. Основныя потребности человѣка — это пища, кровъ и одежда. Человѣкъ могъ бы, конечно, самъ производить все необходимое для него лично: обрабатывать землю для злаковъ, строить жилище, тачать

---

[1]) Платонъ, *Государство,* кн. IV, 425, B.
[2]) Платонъ, *Политикъ,* 294, B.
[3]) Платонъ, *Политикъ,* 293, C.
[4]) Платонъ, *Политикъ,* 295, C и D.
[5]) Платонъ, *Политикъ,* 301, E.

обувь, шить платье, распредѣляя свое время поровну между всѣми этими занятіями. Но, если каждый человѣкъ сосредоточится на одномъ какомъ-либо занятіи и будетъ производить блага не только для себя, но и для другихъ, то общая сумма благъ значительно возрастетъ, потому что каждый будетъ заниматься тѣмъ, къ чему онъ по природѣ наиболѣе приспособленъ; потому что избѣгнется потеря времени на переходъ отъ одного занятія къ другому; потому что каждый освободится отъ страха, успѣетъ ли онъ произвести всѣ вещи, ему необходимыя [1]).

Задачею государственной власти, по мнѣнію Платона, является всегда общественное благо. Въ этомъ отношеніи онъ горячо оспариваетъ мысль, будто правительство можетъ преслѣдовать исключительно свои интересы. Какъ врачъ служитъ тому, кого онъ лечитъ, какъ кормчій служитъ тѣмъ, кого онъ везетъ, такъ и правительство, какова бы ни была его организація, служитъ тѣмъ, кѣмъ оно управляетъ. Это обнаруживается съ очевидностью изъ того, что всюду правители, какъ и врачи, кормчіе, выполняютъ свои тяжелыя обязанности не безвозмездно, а за вознагражденіе, которое не имѣло бы смысла, если бы правительство имѣло въ виду только свои выгоды [2]). Согласно духу сократовской философіи, слѣдовало бы опредѣлить, всегда ли содержаніе правителей составляетъ вознагражденіе за услуги, но Платонъ уклонился отъ такого изслѣдованія.

X. Платонъ признаетъ различныя формы правленія и классифицируетъ ихъ по двумъ признакамъ: a) по числу лицъ правящихъ и b) по характеру правленія, законному или произвольному. Такимъ образомъ монархіи соотвѣтствуетъ тиранія, аристократіи (тимократіи)—олигархія; только имя демократіи останется неизмѣннымъ, господствуетъ ли въ ней законъ или произволъ [3]). „Монархія, скрѣпленная добрыми писанными правилами, которыя мы означаемъ именемъ законовъ, есть наилучшая изъ всѣхъ шести формъ; но когда въ ней нѣтъ закона, она тяжела и жить подъ нею трудно“ [4]).

Платонъ даетъ картину перехода однѣхъ формъ правле-

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. II, 369, B, 370.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. I, 342, E, 346, E.
[3]) Платонъ, *Политикъ*, 291, D, E, 302, C.
[4]) Платонъ, *Политикъ*, 302, E.

нія въ другія [1]). Законъ послѣдовательности таковъ: аристократія, олигархія, демократія, тиранія. Причины перехода кроются въ состояніи правительства: съ аристократическою высокомѣрностью Платонъ признаетъ только факторы, идущіе сверху, и пренебрегаетъ факторами снизу.

Аристократія есть то государственное устройство, въ которомъ начальствуютъ люди, ставящіе выше всего почести и славу, пріобрѣтаемую исключительно мужествомъ. Въ такой военной аристократіи замѣчается отвращеніе къ земледѣлію и промышленности, даже обращеніе земледѣльцевъ въ рабство. Олигархія представляетъ государственный строй, основанный на принципѣ имущественной состоятельности. Здѣсь царитъ не мужество, а лишь страсть къ наживѣ. Чѣмъ выше цѣнится богатство, тѣмъ ниже оцѣнка добродѣтели. Такое государство состоитъ въ дѣйствительности изъ двухъ враждебныхъ другъ другу классовъ: богатыхъ—правителей и бѣдныхъ—управляемыхъ. Съ глубокимъ отвращеніемъ рисуетъ Платонъ особенно несимпатичную ему демократію. Это та форма правленія, гдѣ власть сосредоточивается въ рукахъ большинства, хотя бы члены большинства не обладали никакими качествами, оправдывающими вручение имъ власти. Здѣсь имѣются и представители лживой мудрости, ораторы и демагоги; здѣсь, какъ и въ олигархіи, нѣтъ недостатка въ богатыхъ. Основная черта демократіи, это — отсутствіе какихъ-либо твердыхъ началъ. Но такая безпринципность есть чистый произволъ, а произволъ ведетъ всегда къ крушенію государственнаго строя. Произволъ ведетъ демократію прямо къ тираніи.

Характеристика тираніи удалась Платону болѣе всего. Тиранія рождается изъ демократіи и самая широкая свобода превращается въ самое жестокое рабство. Чтобы поддержать убѣжденіе въ своей необходимости, тиранъ затѣваетъ войны, которыми поддерживаетъ страхъ гражданъ. Войны требуютъ средствъ, — приходится, за недостаткомъ казны, обирать гражданъ. Поборы вызываютъ недовольство, лучшіе люди, бывшіе сторонниками тирана, начинаютъ громко выражать свое мнѣніе. Тирану остается одно: въ противоположность врачу, очищающему организмъ отъ худшихъ элементовъ, онъ вынужденъ очистить силою свое государство

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. VIII.

отъ лучшихъ элементовъ. Такая мѣра отдаляетъ отъ него всѣхъ порядочныхъ людей: ему приходится окружить себя трутнями, готовыми служить за деньги кому угодно. Такъ какъ тиранъ имѣетъ теперь полное основаніе никому не вѣрить, то онъ, боясь за свою жизнь, усиливаетъ число доносчиковъ и тѣлохранителей. Положеніе тирана самое жалкое: онъ всѣхъ боится, не исключая и своей стражи; „онъ одинъ изъ всѣхъ не можетъ ни предпринять путешествія, ни пойти посмотрѣть на то, что̀ могутъ видѣть всѣ свободные люди, но живетъ большею частью дома, забившись въ своемъ углу и завидуя, какъ женщина, всѣмъ“ [1]).

XI. Взглядъ Платона на сущность наказанія состоитъ въ связи съ однимъ изъ основныхъ положеній сократо-платоновской этики, въ силу котораго лучше претерпѣть зло, чѣмъ причинить его [2]).

Совершенная несправедливость никому не причиняетъ столько страданія, какъ тому, кто ее совершилъ. Самый жестокій тиранъ испытываетъ раскаяніе и угрызенія совѣсти, слышитъ или чувствуетъ осужденіе его поступковъ со стороны другихъ лицъ. Это страданіе, если своевременно не будетъ подана помощь, можетъ, какъ застарѣлая болѣзнь, покрыть душу язвами [3]).

Исцѣленіе можетъ быть найдено только въ наказаніи. Испытаніе наказанія есть очищеніе души отъ лежащей на ней тяжести [4]). Человѣкъ, совершившій преступленіе, долженъ самъ спѣшить къ судьѣ, какъ врачу. Потому-то несчастны тираны, такъ какъ они лишены той врачебной помощи, которая доступна каждому изъ подданныхъ.

Впрочемъ, Платонъ, помимо цѣлительной силы наказанія для самого преступника, признаетъ и устрашительное дѣйствіе его для другихъ [5]).

XII. Недовольный всѣми формами государственной жизни, какія только встрѣчались въ дѣйствительности, Платонъ смѣлою рукою чертитъ идеалъ государственнаго строя въ одномъ

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. IX, 579, B.

[2]) Эта мысль не разъ повторяется въ діалогахъ Платона, но спеціально ей посвященъ „*Горгій*“.

[3]) Платонъ, *Горгій*, 480, A.

[4]) Платонъ, *Горгій*, 479, C, 480, A, 525, B.

[5]) Платонъ, *Горгій*, 525, B.

изъ лучшихъ своихъ сочиненій,—въ „Государствѣ“, написанномъ около 380 года.

Конечно, и его идеалъ, какъ и всякій, не составляетъ плода одной чистой фантазіи, но является отраженіемъ историческихъ условій времени своего созданія. Чисто эллинское представленіе о государствѣ, какъ городѣ, чисто спартанскій характеръ жизни военнаго класса, спартанская свобода женщинъ, спартанскіе общественные обѣды, египетское дѣленіе государственнаго населенія на касты, связь философіи съ политикою, составлявшая отличительную черту пиѳагорейскаго союза,—все это камни, изъ которыхъ образовался государственный идеалъ Платона.

Къ этому присоединяются личныя симпатіи и антипатіи философа. Идеалъ проникнутъ аристократизмомъ и презрѣніемъ къ демократіи. Идеальный строй какъ бы противополагается историческому государственному порядку, сложившемуся въ Аѳинахъ въ эпоху Пеллопонезской войны. Платонъ лишаетъ власти демократію, которая со времени Перикла стала всѣмъ распоряжаться, и вручаетъ ее философамъ, такъ пострадавшимъ при демократическомъ режимѣ.

Наконецъ, идеальное государство Платона тѣсно связано съ общимъ философскимъ его міровоззрѣніемъ. Всѣ существующія государства представляютъ собою несовершенное воспроизведеніе идеи, которую во всей своей истинѣ и красотѣ способенъ постичь лишь философъ, поднявшійся „по неровной и крутой дорогѣ“. Такое государство, постигнутое Платономъ въ самой идеѣ, и стремится онъ начертить, чтобы показать, насколько идея выше и чище ея отраженія. „Городъ, о которомъ ты говоришь и который мы устраиваемъ въ нашихъ разсужденіяхъ, существуетъ только на словахъ, а на землѣ его, думаю, нигдѣ нѣтъ“. Этотъ образецъ нужно искать не въ здѣшнемъ мірѣ [1]). Дѣленіе населенія въ идеальномъ государствѣ Платона имѣетъ связь съ его психологіей и этикой. Каждая изъ трехъ сторонъ души,—познавательная, дѣятельная и стяжательная,—и соотвѣтствующія добродѣтели,—мудрость, мужество и самообладаніе,—имѣютъ своихъ представителей въ одномъ изъ сословій [2]). Государство Платона

---

[1]) Платонъ *Государство*, кн. IX, 592, A и B, ср. кн. V, 450, C, кн. V, 472, E.

[2]) Платонъ, *Государство*, кн. IX, 580, D и E.

есть вмѣстѣ съ тѣмъ выраженіе идеи справедливости, которая, какъ мы видѣли, заключается въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ то, къ чему онъ предназначенъ.

XIII. Государство Платона—это тотъ же городъ, какой представляло большинство греческихъ государствъ. Государство не должно быть ни слишкомъ большимъ, чтобы не утратить внутренняго единства, ни слишкомъ малымъ, чтобы не потерять способности противостать врагамъ. Большое государство, лишаясь внутренней связи, представляетъ ничто иное, какъ соединеніе государствъ [1]). Поэтому расширеніе предѣловъ государства возможно лишь настолько, насколько не нарушается единство. Это удерживаніе роста государства въ указанныхъ границахъ требуетъ регулированія населенія въ количественномъ отношеніи. Мѣрами, которыя будутъ указаны ниже, правительство, принимая въ соображеніе войны, болѣзни, должно стараться поддерживать численность гражданъ на одномъ и томъ же уровнѣ.

Только при сохраненіи опредѣленнаго размѣра государства, государственная жизнь можетъ преслѣдовать идею высшаго блага. А государственное устройство должно быть сообразовано съ благомъ не одной какой-либо части гражданъ, но съ благомъ всего общества [2]).

XIV. Для государства зло заключается во всемъ томъ, что̀ разъединяетъ интересы гражданъ и раздробляетъ единство, напротивъ, благомъ является то, что̀ связываетъ всѣ части въ одно единое“ [3]). Самое опасное, когда въ государствѣ слышатся выраженія: „это мое, а это не мое, это чужое мнѣ“. Лучше всего устроено то государство, гдѣ всѣ говорятъ объ одномъ и томъ же: „это мое“ [4]). Нѣтъ ничего гибельнѣе, какъ тотъ складъ жизни, когда каждый тащитъ къ себѣ въ домъ все, что̀ только можетъ добыть отъ другихъ, и живетъ обособленно со своею женою и съ своими дѣтьми, которыя, составляя особое его достояніе, возбужаютъ въ немъ и особыя, имъ однимъ только и ощущаемыя, радости и печали [5]).

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 422, E.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 420, B.
[3]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 462, A.
[4]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 462, C.
[5]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 464, C и D.

Платонъ тонко подмѣтилъ факторы, разъединяющіе интересы гражданъ, препятствующіе имъ жить всецѣло интересами государства, это—частная собственность и семья. Съ послѣдовательностью истиннаго философа, Платонъ приходитъ къ заключенію, что частная собственность и семейная жизнь не должны имѣть мѣста въ идеальномъ государствѣ.

Частною собственностью создается обособленность: домъ, въ который никто посторонній не смѣетъ войти, столъ, за который садится только семья. Этого не должно быть [1]). Люди, занятые общественными вопросами, должны быть свободны отъ матеріальныхъ заботъ. Необходимыя хозяйственныя блага доставляются имъ безъ всякаго съ ихъ стороны участія въ производствѣ. Потребленіе же происходитъ на коммунистическихъ началахъ. Жилище общее, на-подобіе военнаго лагеря. Питаніе производится въ общихъ столовыхъ [2]).

Уничтоженіе частной собственности устранитъ тѣ мелочи жизни, которыя такъ портятъ ее: „заискиваніе бѣдными у богатыхъ, затрудненія и безпокойства, съ которыми сопряжено воспитаніе дѣтей и добываніе денегъ для необходимаго содержанія дома въ приличномъ видѣ, исканіе денегъ подъ личный кредитъ или подъ залогъ, припрятываніе денегъ и т. п.“ [3]).

Какъ особое имущество, такъ и особая семья отвлекаютъ человѣка отъ интересовъ цѣлаго. Съ точки зрѣнія Платона, хорошій семьянинъ—дурной гражданинъ. Въ идеальномъ государствѣ браковъ нѣтъ [4]). Потребность въ пополненіи населенія достигается періодическими, пріуроченными къ извѣстнымъ празднествамъ, сближеніями мужчинъ и женщинъ. Такія сближенія производятся по усмотрѣнію начальства, которое подбираетъ пары, наиболѣе обезпечивающія здоровое потомство [5]). Происшедшія отъ временнаго сбли-

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 416, D, E, 417, A, B.

[2]) Нельзя не припомнить, что въ такой постановкѣ вопроса Платонъ имѣлъ предшественника въ лицѣ Фалеаса Халкедонскаго, съ сочиненіями котораго онъ былъ знакомъ и, очевидно, высоко цѣнилъ ихъ, потому что заплатилъ за нихъ очень крупную сумму.

[3]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 465, C.

[4]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 457, D.

[5]) Не слѣдуетъ, однако, полагать, что главная цѣль, преслѣдуемая Платономъ,—улучшеніе породы людей посредствомъ подбора (Магаффи, *Исторія классическаго періода греческой литературы*, т. II, стр. 191). Вниманіе Платона сосредоточено на устраненіи всего обособляющаго.

женія дѣти немедленно отнимаются отъ матерей и отдаются въ общественныя ясли; къ кормленію привлекаются и матери, которыя, однако, не знаютъ, кормятъ ли онѣ своего или чужого ребенка. Дѣти съ тѣлесными недостатками оставляются на произволъ судьбы, т. е. обрекаются на голодную смерть [1]). Помимо начальства, половыя сближенія не должны имѣть мѣста, и всякія попытки строго наказуемы. Только за извѣстными предѣлами возраста (40 для женщинъ и 50 для мужчинъ) граждане могутъ свободно сближаться, уже не въ общественномъ интересѣ, а исключительно для наслажденія. Такія сближенія не должны оставлять слѣдовъ: для уничтоженія послѣдствій Платонъ рекомендуетъ вытравленіе плода и даже дѣтоубійство [2]).

XV. Впрочемъ уничтоженіе частной собственности и брака предполагается лишь для той части государственнаго населенія, которая призывается къ общественному дѣлу.

Въ идеальномъ государствѣ три класса: классъ философовъ-правителей, соотвѣтствующій разумности и мудрости; классъ воиновъ, выражающій пылкость и мужество; наконецъ, низшій классъ, занятый земледѣльческимъ и промышленнымъ трудомъ, отвѣчающій, повидимому, третьему элементу души, вожделѣнію, и третьей добродѣтели, самообладанію. Первые два класса отдѣлены отъ третьяго глубокою гранью, на-подобіе египетскихъ кастъ. Лишь въ видѣ исключенія можно было подняться снизу вверхъ или спуститься сверху внизъ.

Низшій классъ, предназначенный удовлетворять матеріальнымъ потребностямъ государства, осужденный на земледѣльческій и промышленный трудъ, отстраненный отъ всякаго участія въ дѣлахъ управленія,—совершенно не останавливаетъ на себѣ вниманія Платона. Ни имущественныя, ни семейныя отношенія между членами этого класса, ни вліяніе его количественнаго состава на складъ всего государства не затрогиваются философомъ, поставившимъ себѣ цѣлью изобразить государство, которое преслѣдуетъ общее благо. Классъ воиновъ, стражей государственныхъ, организованъ такъ, чтобы былъ страшенъ врагамъ и безопасенъ для населенія своего города. „Воины должны быть ласковы

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 460, С.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 461, С.

къ своимъ и злы къ чужимъ, подобно хорошимъ собакамъ". „Воинъ долженъ подражать той собакѣ, которая при видѣ чужого приходитъ въ раздраженіе, хотя тотъ и не сдѣлалъ ей никакого зла" [1]). Безопасность гражданъ отъ воиновъ достигается тѣмъ, что у послѣднихъ отняты всѣ мотивы враждовать, завидовать, присваивать. Наконецъ, высшій классъ представляетъ соединеніе ума, способнаго созерцать истину, и таланта государственнаго дѣятеля. Философу открыта истина во всей ея полнотѣ и красотѣ; философъ, познавшій истину, можетъ стремиться только къ добру. Поэтому въ руки философовъ вручается абсолютная власть. Ихъ управленіе не стѣсняется законами [2]), потому что при ихъ глубокомъ умѣ и доброй волѣ всякій случай представится имъ во всей своей истинѣ [3]).

XVI. Эти цѣнныя черты характера воиновъ и философовъ могутъ быть усвоены воспитаніемъ. Съ точки зрѣнія Платона, государственный строй характеризуется не тѣмъ, какъ организована власть, а тѣмъ, какъ поставлено дѣло воспитанія [4]).

Воспитаніе въ идеальномъ государствѣ строго общественное, по заранѣе твердо установленному плану.

Тѣло воспитывается гимнастикою, душа—произведеніями музъ. Въ государствѣ, гдѣ все должно служить цѣлямъ сплоченія, не можетъ быть допущена свобода литературнаго и художественнаго творчества. Есть литература и искусство, которыя вызываютъ въ людяхъ представленія о божествѣ, о загробной жизни, не соотвѣтствующія видамъ государственнаго воспитанія. Государство не можетъ допустить, чтобы боговъ изображали злыми, сладострастными, чтобы существованіе въ Аидѣ рисовалось мрачными красками, заставляющими бояться смерти (намекъ на Гомера). Поэзія разжигаетъ нерѣдко тѣ страсти, которыя государственное воспитаніе стремится заглушить. Поэты, не желающіе въ своемъ творчествѣ сообразоваться съ цѣлями государства, могутъ оставить его предѣлы [5]). Музыка допустима, насколько она возбуждаетъ военный пылъ и отвагу противъ враговъ,

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. II; 375, E, 376, A.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 425, D.
[3]) Платонъ, *Государство*, кн. VII, 520, C, кн. V, 473, C и D.
[4]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, въ концѣ,
[5]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 401, B.

но нетерпима, насколько она изнѣживаетъ и разстраиваетъ [1]). Также строго ограничено примѣненіе живописи, архитектуры, даже ремесленнаго производства [2]).

Гимнастика и музы занимаютъ молодежь до 20-ти-лѣтняго возраста. Съ этого времени начинается болѣе серьезное занятіе науками, какъ подготовленіе къ философіи. Изученію послѣдней посвящаются только тѣ, кто къ 30 годамъ обнаружилъ выдающіяся способности, и занимаются философіей въ теченіе 5 лѣтъ. Всѣ прочіе по достиженіи 30 лѣтъ, закончивъ образованіе, обращаются къ практической дѣятельности, т. е. къ отправленію военной службы. Избранные же, усвоивъ философское міросозерцаніе и своимъ поведеніемъ до 50-ти-лѣтняго возраста укрѣпивъ лестное о нихъ представленіе, переходятъ въ высшій общественный классъ философовъ правителей, отъ которыхъ зависитъ благо государства и гражданъ [3]). Такихъ избранниковъ, конечно, не можетъ быть много.

Если въ воспитаніи и образѣ жизни военнаго класса не трудно подмѣтить спартанскія черты, то въ подготовкѣ и призваніи философовъ нельзя не видѣть пиѳагорейскаго вліянія.

XVII. Для Платона какъ въ дѣлѣ воспитанія, такъ и въ общественной дѣятельности нѣтъ различія между мужскимъ и женскимъ поломъ.

Женщины должны получать совершенно то же воспитаніе, какъ и мужчины. Онѣ должны одинаково обучаться гимнастикѣ и музамъ, а также изучать военное дѣло. Можетъ быть, первое время занятіе женщинъ въ палестрахъ въ обнаженномъ видѣ способно вызвать двусмысленныя улыбки, но Платонъ убѣжденъ, что взглядъ на неприличіе стоитъ въ зависимости отъ привычки. Съ теченіемъ времени видъ обнаженной женщины при гимнастическихъ упражненіяхъ не будетъ уже вызывать дурныхъ мыслей [4]).

И въ дѣлѣ служенія государству. Платонъ не находитъ возможнымъ дѣлать различія между мужчинами и женщинами. Идя на встрѣчу возраженію, будто женщина по своей

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 398. E.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 401, B.
[3]) Платонъ, *Государство*, кн. VI, 501, E, кн. VII, 540, A.
[4]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 452, A—E.

природѣ предназначена къ иной дѣятельности, чѣмъ мужчина, Платонъ дѣлаетъ смѣлое сопоставленіе съ міромъ животнымъ. Развѣ при назначеніи собакъ въ охрану стада выбираютъ только кобелей, а сукъ отгоняютъ, какъ непригодныхъ къ сторожевой службѣ? [1]). Очевидно, ссылка на природу несостоятельна,—за отсутствіемъ иныхъ убѣдительныхъ возраженій, нѣтъ основанія не допускать женщинъ, наравнѣ съ мужчинами, къ отправленію военной и государственной службы [2]).

XVIII. Таково государство, постигнутое въ его идеѣ философомъ и очерченное въ діалогѣ „Государство“.

Уже въ древнее время государственный идеалъ Платона встрѣтилъ критика въ лицѣ Аристотеля [3]). Слѣдуетъ, однако, признать, что критическія замѣчанія Аристотеля весьма слабы, обнаруживаютъ недостаточное вниманіе великаго ученика къ знаменитому учителю и неглубокое проникновеніе его въ духъ „Государства“.

Аристотель выражаетъ недоумѣніе, относится ли предлагаемое Платономъ общеніе, имущественное и личное, только къ воинамъ, или же и къ низшему классу. Между тѣмъ самъ Платонъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что все указанное имъ общеніе касается только высшихъ классовъ, но не земледѣльцевъ и ремесленниковъ, отношенія которыхъ его не интересуютъ.

Возражая противъ уничтоженія браковъ Аристотель утверждаетъ, что при такомъ положеніи вещей каждый мужчина можетъ сказать о каждой женщинѣ: „моя жена“. Но именно этого и невозможно сказать въ платоновскомъ государствѣ, гдѣ все разсчитано на устраненіе слова „мое“, гдѣ женщина не является чьей либо исключительной сожительницей.

Возставая противъ имущественнаго общенія, Аристотель предполагаетъ опровергнуть его тѣмъ, что при коммунизмѣ никто не будетъ трудиться, а захочетъ свалить трудъ на

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 451, D.

[2]) Идея политическаго равенства мужчинъ и женщинъ не была совершенно новой для аѳинскаго общества,—въ 393 году въ первый разъ поставлена на сцену комедія Аристофана Ἐκκλεσιάζουσαι, которая осмѣивала эту идею. Мало вѣроятно, чтобы эта комедія была отвѣтомъ на планъ Платона.

[3]) Аристотель, *Политика*, кн. II, гл. 1 и 2.

другихъ. Но это соображеніе неприложимо къ платоновскому государству, гдѣ воины и философы не обязаны вовсе трудиться надъ производствомъ экономическихъ благъ, а получаютъ ихъ въ готовомъ видѣ и въ необходимомъ количествѣ отъ низшаго класса.

Непригодность имущественнаго общенія Аристотель доказываетъ тѣми неудобствами, какія замѣчаются при общей собственности. Но Аристотель забываетъ, что общая собственность есть видъ частной собственности, самая идея которой отвергается Платономъ для класса воиновъ. Вообще Аристотель не понялъ того психическаго преобразованія, на которое разсчитывалъ Платонъ, устранявшій все, способное вызывать чувства обособленности, зависти, вражды.

XIX. Между тѣмъ идеалъ Платона, при всей смѣлости его, легко обнаруживаетъ слабыя стороны.

а. Идеальное государство не разсчитано на благосостояніе всѣхъ гражданъ. „Замѣть, что мы устраиваемъ наше государство не съ тѣмъ, конечно, намѣреніемъ, какъ бы сдѣлать одинъ какой либо классъ гражданъ счастливѣе прочихъ, а съ тѣмъ, чтобы все наше государство было счастливымъ, потому что въ такомъ государствѣ, предпочтительнѣе передъ всѣми прочими государствами, думали мы найти правду и справедливость“ [1]). Вопреки такому рѣшительному заявленію, Платонъ въ своемъ идеалѣ совершенно игнорируетъ низшій, трудящійся классъ. Все его вниманіе сосредоточено на классѣ воиновъ, ограждающихъ внѣшнюю безопасность, и философовъ, заботящихся о внутреннемъ благосостояніи. „Значеніе другихъ классовъ менѣе важно“ [2]). Но если предложенное Платономъ для воиновъ общеніе, личное имущественное, есть лучшее средство удалить изъ государства все разъединяющее его, почему же онъ не устраняетъ бракъ и частную собственность для низшаго разряда гражданъ того же государства? Если Платонъ разсчитываетъ на измѣненіе общественной психики при реформѣ государственнаго строя, какъ же упускаетъ онъ изъ виду вліяніе одного быта на другой при совмѣстномъ существованіи ихъ въ предѣлахъ одного и того же небольшого города-государства? Въ виду этого представленіе о Платонѣ, какъ о соціалистѣ

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 419, B, кн. VII, 519, E.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 421, A.

и коммунистѣ, совершенно неосновательно. Онъ не соціалистъ, потому что онъ вовсе не возбуждаетъ вопроса объ организаціи производства, онъ и не коммунистъ, потому что въ его государствѣ нѣтъ никакой общей организаціи потребленія [1]).

b. Отнимая у гражданъ-воиновъ частную собственность и семейную жизнь, что̀ даетъ имъ Платонъ взамѣнъ? Ради какихъ благъ жертвуютъ граждане государственному единству всѣми своими частными интересами?

Этотъ вопросъ Платонъ предвидѣлъ. „Чѣмъ же, однако, защитишься ты, Сократъ, если скажутъ, что этихъ людей (воиновъ) ты дѣлаешь не слишкомъ счастливыми, и притомъ добровольно, потому что городъ-то въ ихъ рукахъ“. На такой вопросъ Платонъ отвѣчаетъ, что воины обязаны къ такому образу поведенія ради счастія цѣлаго государства [2]).

Но что̀ же скрывается за цѣлымъ государствомъ, въ чемъ же счастіе его населенія?

Можно допустить, что съ измѣненіемъ государственнаго строя и общественной психики граждане способны отрѣшиться отъ тѣхъ личныхъ радостей, какія доставляли имъ до того семья и собственность. Что̀ же замѣнитъ теряемое? Въ государствѣ Платона нѣтъ свободы мысли, совѣсти, преподаванія, пропаганды, нѣтъ свободы художественнаго творчества, нѣтъ свободнаго сближенія между мужчиною и женщиною на почвѣ личнаго влеченія. Государство Платона— это кладбище мысли и чувства. Что̀ же заставитъ гражданъ такого государства дорожить достигнутымъ единеніемъ, побудитъ воиновъ защищать его до послѣдней капли крови?

c. Идеальное государство Платона отличается полною неподвижностью. Создавъ государство по своему представленію, Платонъ удаляетъ всякую мысль о возможности новыхъ улучшеній, измѣненій, развитія.

Эта боязнь за неприкосновенность государственнаго порядка особенно странна въ лицѣ, которое само выступаетъ

---

[1]) Zeller, *Philosophie der Griechen*, т. II, стр. 907, признаетъ, что Платонъ обошелъ экономическій вопросъ въ виду трудности проблемы. За то Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus* т. I, 1893, посвящаетъ стр. 294—371 и 421—476 защитѣ Платона противъ подобныхъ упрековъ,—защитѣ, впрочемъ, болѣе многословной, нежели основательной.

[2]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 419, A и B.

реформаторомъ. Изгоняя изъ идеальнаго государства всѣхъ, кто словомъ или примѣромъ можетъ возбудить страсти гражданъ, Платонъ расчищаетъ дорогу самому себѣ. „Не забавны ли тѣ люди, которые считаютъ злѣйшимъ врагомъ своимъ того человѣка, который говоритъ имъ правду, и не забавны ли тѣ государства, которыя, будучи сами худо управляемы, запрещаютъ своимъ гражданамъ, подъ страхомъ смертной казни, касаться государственнаго устройства“ [1]).

d. Въ основу всего государственнаго воспитанія и управленія Платонъ кладетъ ложь. Чтобы внушить воинамъ привязанность къ отечеству, рекомендуется убѣждать ихъ, будто они произошли изъ земли, которую они обязаны защищать, какъ мать [2]). Чтобы классы не смѣшивались, необходимо внушить всѣмъ, что каждый изъ нихъ при рожденіи получилъ отъ боговъ примѣсь золота, серебра или мѣди [3]). Чтобы поддержать въ людяхъ храбрость, нужно представить загробную жизнь въ самомъ привлекательномъ видѣ [4]). Подбирая по жребію пары для производства потомства, правители могутъ подбирать номера, чтобы способствовать улучшенію породы [5]).

Вообще пользованіе ложью можетъ быть дозволено правителямъ и только имъ, какъ однимъ лишь опытнымъ врачамъ разрѣшается примѣненіе ядовъ. „Болѣе, чѣмъ кому либо, идетъ лгать правителямъ государства или ради непріятелей или ради гражданъ, когда имѣется въ виду общественная польза; а всѣмъ прочимъ это непозволительно“. Самое строгое наказаніе должно угрожать гражданину, который позволитъ себѣ солгать начальству [6]). Но на лжи нельзя построить ни педагогики, ни политики.

e. Платонъ не улавливаетъ тенденцій своего времени. Конечно, Платонъ совершенно правъ въ своемъ утвержденіи, что единеніе гражданъ облегчается незначительностью политической единицы. Связь частныхъ интересовъ съ общественными ясно представляется сознанію каждаго. Но въ исторіи наступаютъ моменты, когда политическія группы, даже по-

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. IV, 426, A—C.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 414, D и E.
[3]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 415, A.
[4]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 386, C.
[5]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 460, B.
[6]) Платонъ, *Государство*, кн. III, 389, D.

мимо ихъ воли, побуждаются къ соединенію въ большіе союзы.

Въ такой именно моментъ жилъ Платонъ. Но онъ не замѣтилъ аѳинскаго союза, онъ не предусмотрѣлъ ахейскаго. Онъ не нашелъ возможнымъ указать грекамъ на необходимость сплоченія въ одно государство въ виду внѣшней опасности, которая, сначала въ лицѣ персидской монархіи, привела, при жизни Платона, къ унизительному Анталкидову миру, а позднѣе, въ лицѣ македонцевъ и особенно римлянъ,— къ полному крушенію политическаго значенія грековъ. Платонъ все мечтаетъ только о государствѣ-городѣ. Правда, онъ нападалъ на слѣдъ тенденціи современнаго ему историческаго момента. Онъ противопоставляетъ борьбу между греками и варварами, которую онъ называетъ войной, борьбѣ грековъ между собою, которую онъ и называетъ междуусобіемъ [1]). Онъ запрещаетъ опустошать во время войны эллинскую землю и сожигать дома грековъ [2]). Но все это ограничивается національною стороною вопроса и не затрогиваетъ политической.

f. Не уловилъ Платонъ и другой тенденціи его времени, заключающейся въ демократизаціи государственныхъ учрежденій и образованія. Подъ вліяніемъ аристократизма, прирожденнаго и теоретическаго, Платонъ съ глубокимъ презрѣніемъ относится къ стремленію массы принять участіе въ государственныхъ дѣлахъ. Выдвигая ея невѣжество и неподготовленность, Платонъ даже не ставитъ вопроса о поднятіи умственнаго уровня трудящагося люда. Онъ даже осудилъ ту попытку пріобрѣсти знаніе, которое обнаружилось въ обращеніи къ софистамъ. Поэтому Платонъ стремился задержать современное ему общественное теченіе, тогда какъ отъ политическаго мыслителя слѣдовало ожидать, что онъ дастъ ему новое направленіе.

g. Въ то время какъ среди софистовъ раздался голосъ въ пользу отмѣны рабства, какъ несовмѣстимаго къ естественной свободой человѣка, Платонъ считаетъ вполнѣ правильнымъ обращеніе въ рабство побѣжденныхъ варваровъ [3]). Въ оправданіе Платона нельзя привести то, что вопросъ этотъ въ его время еще не ставился.

---

[1]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 470, C.
[2]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 471, B.
[3]) Платонъ, *Государство*, кн. V, 469, C.

XX. Если сейчасъ очерченное государство составляетъ идею государства, по отношенію къ которой всѣ существующія государства представляютъ только отраженія, то нельзя ли начертить типъ государства, являющійся наиболѣе точною копіею образца? Такую задачу ставитъ себѣ Платонъ въ своемъ сочиненіи „Законы“, написанномъ имъ подъ самый конецъ его продолжительной жизни [1]).

Еще при созданіи идеальнаго государства Платонъ могъ думать, что его твореніе постигнуто умомъ изъ другого міра, но при построеніи второго идеала Платонъ самъ подчеркиваетъ тѣ историческія основы, которыя послужили ему отправнымъ пунктомъ. Даже тамъ, гдѣ онъ умалчиваетъ, критика открыла историческое происхожденіе каждаго изъ элементовъ его идеала. Все создано имъ изъ того матеріала, который онъ могъ видѣть въ греческихъ государствахъ. Его творчество состоитъ въ комбинаціи элементовъ, данныхъ историческою дѣйствительностью.

Въ новомъ идеалѣ основною добродѣтелью являются не мудрость, а самообладаніе. Возражая законодателямъ, создавшимъ государства военнаго типа въ виду того, что каждый человѣкъ есть врагъ всѣмъ, что всякое государство ведетъ вѣчную, непримиримую войну противъ прочихъ государствъ, что цѣль государства состоитъ въ томъ, чтобы пріобрѣсти преобладаніе въ войнѣ съ другими государствами, — Платонъ утверждаетъ, что вражда существуетъ не только во внѣ, государства съ государствомъ, селенія съ селеніемъ, общины съ общиною, человѣка съ человѣкомъ, но и внутри государства, селенія, общины, человѣка. Поэтому прежде всего нужно побѣдить самого себя, и цѣль государства состоитъ въ обезпеченіи внутренняго мира [2]).

Такъ какъ въ новомъ идеалѣ господствуетъ не мудрость и правленіе не вручается уже философамъ, то при норми-

---

[1]) Отразившееся на сочиненіи ослабленіе философскаго и художественнаго творчества заставило такого знатока платоновскихъ произведеній, какъ Астъ, сказать: „Стоитъ прочесть одну страницу „Законовъ“, чтобы, убѣдиться въ томъ, что это сочиненіе не принадлежитъ Платону“. Это мнѣніе о неподлинности „Законовъ“ поддерживалось одно время и Целлеромъ. Но критика по содержанію должна была уступить авторитетному свидѣтельству Аристотеля, который прямо приписываетъ это сочиненіе своему учителю.

[2]) Платонъ, *Законы*, кн. I.

рованіи общественной жизни нельзя надѣяться на усмотрѣніе правителей, но необходимо опереться на законъ. На этотъ разъ мы имѣемъ дѣло съ государствомъ правовымъ. Платонъ не раздѣляетъ взгляда, будто законодатель дѣйствуетъ только силою, а не убѣжденіемъ. Поэтому онъ совѣтуетъ предпосылать каждому закону предисловіе, въ которомъ законодатель долженъ убѣдить гражданъ въ основательности велѣнія, выраженнаго въ самомъ законѣ [1]).

Государство слѣдуетъ расположить въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ моря въ виду того вреднаго вліянія, какое оказаетъ оживленная торговля, завязывающаяся въ приморскихъ городахъ. Населеніе не должно быть многочисленнымъ: Платонъ рекомендуетъ число 5040, какъ имѣющее наибольшее число дѣлителей. Для поддержанія этой численности существуютъ различные способы: правители должны убѣждать супруговъ въ необходимости воздержаться съ производствомъ потомства, а если это средство не помогаетъ, остается эмиграція. Съ другой стороны, въ случаѣ сильнаго уменьшенія населенія отъ войны, эпидеміи, приходится прибѣгнуть къ иммиграціи иностранцевъ. Относительно состава населенія Платонъ нѣсколько въ сомнѣніи: „въ народѣ, имѣющемъ одинъ языкъ, одно имя, одинаковое богослуженіе и т. п. существуетъ какая-то взаимная любовь и онъ съ трудомъ привыкаетъ къ другимъ законамъ“ [2]). Это консервативное качество имѣетъ свою хорошую сторону, но оно же препятствуетъ реформамъ, которыя могутъ потребоваться законодателю. И тогда населеніе, составленное изъ разныхъ національныхъ элементовъ, удобнѣе для законодателя.

Государственная территорія, являясь собственностью государства, отдается въ частное наслѣдственное пользованіе гражданъ по участкамъ [3]). Для урегулированія правильнаго соотношенія между числомъ участковъ и числомъ гражданъ, Платонъ совѣтуетъ, кромѣ воздержанія въ бракѣ, усыновленіе бездѣтными дѣтей, родившихся въ другихъ семьяхъ въ большемъ, чѣмъ слѣдуетъ, количествѣ.

Государственная власть должна бы, согласно теоретическому разсужденію Платона, быть компромиссомъ между

---

[1]) Платонъ, *Законы*, кн. IV, 723, C.
[2]) Платонъ, *Законы*, кн. IV, 707, E.
[3]) Платонъ, *Законы*, кн. V, 737, C.

крайностями монархіи и демократіи [1]). Въ дѣйствительности, въ его проектѣ нѣтъ никакихъ слѣдовъ монархіи. Во главѣ правленія стоятъ 37 законоблюстителей, которые охраняютъ законность и наблюдаютъ за имущественнымъ положеніемъ гражданъ. Рядомъ стоитъ совѣтъ изъ 360 членовъ, функціонирующій секціями въ 30 человѣкъ ежемѣсячно. Кромѣ того, предлагается цѣлая система чиновниковъ, военныхъ и гражданскихъ, какъ-то: таксіархи, филархи, агораномы, агрономы, астиномы и друг. Всѣ они опредѣляются къ должности сложною системою выборовъ.

Въ противоположность идеальному государству, здѣсь существуетъ бракъ, какъ постоянное сожитіе. Вступленіе въ бракъ есть прямая обязанность каждаго мужчины въ возрастѣ 25—30 лѣтъ и каждой женщины въ возрастѣ 16—20 лѣтъ [2]). Мужчина, не женатый до 35 лѣтъ, подвергается наказанію. Родителямъ совѣтуется имѣть двоихъ дѣтей, мальчика и дѣвочку. Отсутствіе дѣтей въ теченіе 10 лѣтъ со времени заключенія брака составляетъ поводъ къ разводу.

Государство не должно ни страдать отъ бѣдности, ни утопать въ роскоши. Поэтому оборотъ, способный произвести неравенство состояній, сильно ограничивается. Никто не можетъ имѣть имущества, превышающаго цѣнностью въ 4 раза цѣнность земельнаго участка. Денежные знаки таковы, что могутъ имѣть обращеніе лишь въ предѣлахъ государства. Только само государство можетъ обладать деньгами, принимаемыми и въ другихъ государствахъ. Оно даетъ ихъ тѣмъ, кто съ разрѣшенія правительства отправляется въ чужія страны. Платонъ устраняетъ кредитъ, допуская сдѣлки лишь на наличныя, запрещаетъ отдавать деньги въ ростъ, закладывать вещи, получать приданое.

Довольно подробно останавливается Платонъ на перечисленіи преступныхъ дѣйствій и соотвѣтствующихъ имъ наказаній. Въ этомъ отношеніи Платонъ мало уклоняется отъ того, что̀ содержалось въ законодательствѣ Солона.

Говоря о судоустройствѣ, Платонъ выставляетъ принципъ различія процесса гражданскаго и уголовнаго: „Есть два судилища: одно, когда частный человѣкъ обвиняетъ въ обидѣ частнаго и требуетъ правосудія; другое, когда кто, въ

---

[1]) Платонъ, *Законы*, кн. II, 693, D.
[2]) Платонъ, *Законы*, кн. IV, 721, B, кн. VI, 785, B.

виду общаго интереса, нарушаемаго кѣмъ-либо изъ гражданъ, вступается за общее дѣло“ [1]). Дѣла перваго рода начинаются третейскимъ судомъ: „обвиняющіе другъ друга должны прежде всего обратиться къ ближнимъ своимъ, друзьямъ и лицамъ, лучше всего знающимъ спорное дѣло“. И это судилище, назначенное самими спорящими сторонами, есть самое священное. Если однако здѣсь не состоится соглашеніе, то частное дѣло переходитъ на разсмотрѣніе судей, избираемыхъ населеніемъ. Наконецъ, высшею аппеляціонною инстанціею является судъ, избранный изъ лучшихъ представителей отъ самаго правительства. Что̀ касается дѣлъ публичныхъ, то „они необходимо подлежатъ суду всего народа, потому что всѣ бываютъ обижены, когда кто наноситъ обиду государству“.

§ 10. Аристотель.

Литература: Thuret, *Etudes sur Aristote*, 1860; Dareste, *La science du droit en Grèce*, 1893; стр. 163—298; Van der Best, *Platon et Aristote, essai sur les commencements de la science politique*, 1876; Gildebrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, т. I, 1860, стр. 250—498, Oncken, *Die Staatslehre des Aristotles*, 2 в. 1870 и 1875; Siebeck, *Aristoteles*, 1899 (рус. перев. 1903); Gercke, *Aristoteles und Athen*; Grote, *Aristotle*, 2 т. 1872; Wallace, *Outlines of the philosophie of Aristotel.* 1883.

I. Съ начала IV вѣка до Р. Хр. въ Греціи образуются двѣ школы, идущія отъ Сократа и въ то же время діаметрально противоположныя по характеру своего ученія. Это циническая (Антисфенъ) и киренайская (Аристиппъ). Обѣ онѣ имѣютъ общій исходный пунктъ въ воззрѣніи, что счастіе человѣка, составляющее цѣль его жизни, состоитъ въ возможно полномъ удовлетвореніи потребностей.

Съ точки зрѣнія циниковъ, чѣмъ у человѣка меньше потребностей, тѣмъ легче ихъ удовлетвореніе, тѣмъ достижимѣе счастіе. Практическій выводъ тотъ, что человѣкъ долженъ по возможности ограничить кругъ своихъ потребностей. Такъ какъ потребности создаются общественною и государственною жизнью, то человѣкъ долженъ держаться

[1]) Платонъ, *Законы*, кн. VI.

какъ можно дальше отъ другихъ людей. Въ извѣстномъ анекдотѣ о томъ, какъ циникъ Діогенъ просилъ Александра Македонскаго не заслонять ему солнца, выражена аллегорически та мысль циниковъ, что государство, предлагая человѣку рядъ новыхъ благъ, лишь отдаляетъ человѣка отъ природы. Понятно, что отношеніе циниковъ къ вопросамъ государственной и правовой жизни должно было быть совершенно отрицательнымъ.

Иное рѣшеніе этическаго вопроса даетъ киренайская философія. Если достовѣрны только наши ощущенія, среди которыхъ отличаются пріятныя и непріятныя, то счастіе человѣка будетъ тѣмъ полнѣе, чѣмъ больше количественно и выше качественно испытываемыя имъ наслажденія. А для этого необходимо расширеніе и утонченіе потребностей. Благоразуміе является руководителемъ человѣка въ дѣлѣ развитія потребностей и нахожденія способовъ ихъ удовлетворенія. Логически слѣдовало бы ожидать, что киренайская школа придастъ огромное значеніе общественной жизни, какъ среды, въ которой развиваются потребности, и государству, какъ условію разумнаго направленія этихъ потребностей по пути ихъ удовлетворенія. Но совершенно непослѣдовательно киренаики приходятъ къ практическому выводу циниковъ и предлагаютъ человѣку держаться по возможности дальше отъ государственныхъ интересовъ.

То и другое воззрѣніе стоятъ вполнѣ на почвѣ индивидуальной этики. Какъ для циниковъ, такъ и для киренаиковъ общество и государство не составляютъ условія для нравственнаго усовершенствованія. Можетъ быть, однако, что человѣкъ не въ состояніи отрѣшиться отъ общества, если онъ по природѣ существо общительное. Человѣку нельзя сдѣлаться чуждымъ того, что составляетъ его природу.

Изслѣдованіе общественной жизни, постановка новыхъ идеаловъ могли ожидаться теперь, въ IV вѣкѣ до Р. Хр., не со стороны философовъ, отрицавшихъ, подобно Сократу и его ученикамъ, пользу научнаго знанія, и не со стороны простыхъ подражателей иноземнымъ порядкамъ [1]), а со стороны ученыхъ, проникнутыхъ духомъ положительнаго знанія. Не по-

[1]) Недавнее увлеченіе спартанскимъ образцомъ должно было разбиться, когда Спарта обнаружила явную несостоятельность своихъ учрежденій въ борьбѣ за существованіе. Персидскіе образцы, выдвинутые особенно Ксенофономъ, нашли жестокаго критика въ лицѣ Ктезія.

вѣрили ближайшіе потомки великому учителю, будто геометрія полезна только для измѣренія полей, и пошли далеко по пути научнаго изслѣдованія. Въ Греціи IV вѣкъ до Р. Хр.— время высшаго развитія и выдающихся успѣховъ науки. Математика, какъ твердая опора противъ скептицизма, географія, расширившая поле зрѣнія узко-національныхъ эллиновъ, естествознаніе, давшее огромный новый матеріалъ для мысли, развившаяся на его почвѣ медицина—все это вызвало цѣлый переворотъ въ міросозерцаніи грековъ. Отъ размышленій о мірѣ и жизни перешли къ изученію ихъ.

Въ этотъ историческій моментъ появляется величайшій греческій ученый и мыслитель,—Аристотель.

II. Въ городѣ Стагирѣ, близъ Аѳона, въ семьѣ врача Никомаха, бывшаго весьма близкимъ ко двору македонскаго царя Аминты, родился въ 384 году до Р. Хр. Аристотель. Семья эта принадлежала къ роду, излюбленною профессіею котораго была медицина. Благодаря этому обстоятельству, Аристотель съ малыхъ лѣтъ проникся интересами и методами естественныхъ наукъ.

Рано осиротѣвъ, юноша 17 лѣтъ устремился (367 г.) въ Аѳины, этотъ умственный и художественный центръ Греціи. Здѣсь онъ сталъ усерднымъ ученикомъ Платона, несмотря на то, что домашняя подготовка нисколько не соотвѣтствовала поэтическому тону философіи Платона. Но первоначальныя научныя симпатіи, вынесенныя изъ дому; и природный геній не дали Аристотелю превратиться въ слѣпого послѣдователя аѳинскаго философа. Оставаясь въ Аѳинахъ при Платонѣ до самой смерти послѣдняго (347 г.), Аристотель уклонился отъ того направленія, куда тянулъ его учитель, пошелъ путемъ, преднамѣченнымъ семейными традиціями и новымъ научнымъ движеніемъ. Нельзя лучше выразить различіе направленій ученика и учителя, чѣмъ это сдѣлалъ Рафаэль въ своей картинѣ „Аѳинская школа“: съ одной стороны Платонъ съ воспламененнымъ лицомъ, горящимъ взглядомъ, простираетъ свой указательный палецъ къ небу, съ другой—спокойный и холодный Аристотель указываетъ рукою внизъ на землю [1]). При такомъ разногласіи трудно не вѣрить сохранившимся разсказамъ о воз-

---

[1]) Фреска въ Ватиканѣ (см. Гнѣдичъ, *Исторія Искусствъ*, т. 2, стр. 157).

никшихъ между учителемъ и ученикомъ разногласіяхъ. Уваженіе, которое сохранялъ всегда послѣдній къ первому, свидѣтельствуетъ лишь о его безпристрастіи, о благодарности за все данное Платономъ и о преклоненіи передъ геніальною личностью учителя.

Послѣ смерти Платона Аристотель переселился въ Малую Азію, къ одному изъ мелкихъ государей, съ которымъ даже вступилъ въ свойство, женившись на его племянницѣ. Смерть этого государя заставила Аристотеля переселиться въ Митилену на Лесбосѣ.

Въ это время извѣстность Аристотеля, а также его фамильныя связи съ македонскимъ дворомъ, побудили Филиппа пригласить его воспитателемъ къ 13-лѣтнему сыну Александру (343 г.). Что̀ именно далъ великій учитель своему не менѣе великому ученику,—трудно сказать. Но особенной нравственной близости между ними не установилось, тѣмъ болѣе, что на третій годъ Александръ былъ отвлеченъ уже государственными дѣлами. Позднѣе Александръ не разъ оказывалъ матеріальную поддержку научной дѣятельности Аристотеля, посылалъ ему коллекціи изъ Азіи.

Освободившись отъ воспитательной обязанности, Аристотель возвращается въ Аѳины, гдѣ создаетъ уже свою школу, перипатетиковъ [1]), въ Лицеѣ. Здѣсь философъ преподавалъ всѣ отрасли знанія: логику, психологію, ботанику, зоологію, астрономію, метереологію, землевѣдѣніе, этику, экономію, государствовѣдѣніе. Въ его лицѣ наука пріобрѣла одного изъ тѣхъ немногихъ, которые совмѣщали въ себѣ все современное знаніе, притомъ освѣщенное однимъ философскимъ міровоззрѣніемъ. Такихъ энциклопедистовъ, какъ Аристотель, исторія знала немного. Притомъ это былъ настоящій основатель школы, организаторъ научныхъ изслѣдованій. Подъ его руководствомъ учениками былъ собранъ огромный матеріалъ по естествовѣдѣнію и обществознанію. Достаточно сказать, что его школа составила описаніе 158 конституцій государствъ, а также описаніе законовъ различныхъ странъ [2]).

Смерть Александра и возмущеніе эллинскаго духа про-

---

[1]) Названіе произошло или отъ привычки преподавать прогуливаясь или отъ крытыхъ галлерей Лицея.

[2]) Ни тотъ, ни другой сборникъ до насъ не дошли. Отрывкомъ изъ сборника конституцій является найденное въ 1891 г. описаніе Аѳинскаго государственнаго устройства.

тивъ иноземной гегемоніи заставили воспитателя македонскаго царя покинуть Аѳины и свою школу. Онъ переселился въ Халкиду на островѣ Эвбеѣ, гдѣ вскорѣ (323 г.) и умеръ отъ болѣзни.

III. Сохранилось преданіе, будто наслѣдники любимаго ученика Аристотеля, Теофраста, въ виду поползновеній пергамскаго царя присвоить себѣ оставшіяся послѣ философа записки, спрятали ихъ въ сыромъ подвалѣ, гдѣ онѣ пробыли около столѣтія. По извлеченіи ихъ на свѣтъ онѣ оказались настолько испорченными, что точное возстановленіе текста аристотелевскихъ произведеній стало уже невозможно.

Допустимъ, что разсказъ этотъ можетъ относиться только къ неизданнымъ сочиненіямъ Аристотеля, къ лекціямъ и замѣткамъ, допустимъ, что разсказъ этотъ не болѣе какъ вымыселъ. Все же приходится признать, что литературное наслѣдіе Аристотеля возбуждаетъ не менѣе сомнѣній, чѣмъ произведенія Платона. Сочиненія Аристотеля, нынѣ извѣстныя, соединены въ сборникъ Андроникомъ Родосскимъ въ первой половинѣ перваго вѣка по Р. Хр., слѣдовательно спустя три съ половиною столѣтія послѣ смерти автора. Остается спорнымъ, все ли попало въ этотъ сборникъ и не попало ли чего лишняго.

Многихъ сочиненій Аристотеля, на которыя имѣются несомнѣнныя указанія, у насъ нѣтъ, какъ напр. знаменитаго сборника конституцій. Изъ дошедшихъ произведеній не всѣ оказываются полными и исправными; такъ, напр., неоконченною является „Политика“ и притомъ съ совершенно перепутанною послѣдовательностью главъ [1]). Остается невыясненнымъ также соотношеніе нѣкоторыхъ сходныхъ по содержанію произведеній, напр. соотношеніе между тремя этиками: „Этика Никомаха“, „Этика Эвдема“ и „Большая этика“. Сомнительна подлинность нѣкоторыхъ сочиненій, приписываемыхъ Аристотелю, въ виду того, что въ Лицеѣ литературная работа производилась не однимъ учителемъ; такъ, напр., можно сомнѣваться, самъ ли Аристотель составилъ тотъ отрывокъ, который извѣстенъ нынѣ подъ названіемъ „Аѳинское государство“.

---

[1]) Вопросу о послѣдовательности главъ въ этомъ произведеніи и даже возстановленію потерянныхъ главъ посвящены Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, т. I, стр. 342—384,

Нѣкоторыя сочиненія Аристотеля создали ему славу стилиста, между тѣмъ какъ дошедшія до насъ произведенія не оправдываютъ вовсе этой похвалы. Это находитъ себѣ объясненіе въ томъ, что Аристотель однѣ изъ своихъ работъ предназначалъ для публики, самъ издалъ ихъ, и потому подвергъ тщательной обработкѣ. Большинство же дошедшихъ до насъ сочиненій, въ томъ числѣ „Политика“, должны быть отнесены къ разряду записокъ, составленныхъ въ цѣляхъ преподаванія, а потому не подвергшихся литературной обработкѣ.

Къ философіи права, кромѣ „Политики“ [1]), имѣютъ отношеніе „Этика“ [2]) и „Реторика“ [3]).

VI. Аристотель отвергаетъ платоновскій міръ идей, который существуетъ будто бы независимо отъ постигаемыхъ чувствами предметовъ. Если идея есть сущность предметовъ, то мыслимо ли, чтобы она существовала отдѣльно отъ того, сущность чего она составляетъ. Міръ идей ничѣмъ не доказывается. Не зная отношенія между идеями и чувственно воспринимаемыми предметами, мы не разрѣшаемъ задачу познаніи міра,—мы лишь усложняемъ ее. По воззрѣнію Аристотеля идеи или родовыя понятія существуютъ не внѣ вещей, а въ нихъ, какъ форма.

Форма, хотя и мыслится отдѣльно отъ матеріи, но въ дѣйствительности существуетъ всегда вмѣстѣ съ нею. Матерія же безъ формы и немыслима даже. Матерія—это то, изъ чего можетъ образоваться вещь, форма—это матерія, превращенная въ вещь.

Отношеніе между матеріею и формою, возможностью (δύναμις, potentia) и осуществленіемъ (ἐνέργεια, actus) составляетъ процессъ вѣчнаго движенія, вѣчнаго развитія. Матерія соедржитъ въ себѣ возможность осуществленія формы, форма есть осуществленная матерія. Сѣмя содержитъ въ возможности растеніе, глыба мрамора — будущую статую. Растеніе и статуя—это осуществленныя въ дѣйствительности сѣмя и мраморъ.

и Barthélemy Saint-Hilère въ предисловіи къ изданію „Политики“.

[1]) Русскій переводъ Скворцова 1865 г., вт. изд. 1894, переводъ весьма не точный, невѣрно передающій мысли автора.

[2]) Русскій переводъ Э. Радлова: точенъ, но тяжелъ, 1887 г. (изъ „Ж. М. Н. Пр.“ 1883—1887).

[3]) Русскій переводъ Платоновой, 1894.

Какую бы форму ни имѣла вещь, она въ то же время составляетъ возможность новой формы. Сѣмя есть растеніе въ возможности, растеніе-дерево есть сѣмя въ осуществленіи; но въ то же время дерево есть въ возможности строительный матеріалъ, даже строеніе. Въ одномъ существующемъ содержится in potentia другое, все существующее представляетъ in actu то, что̀ содержалось уже въ прежде существовавшемъ. Міръ, по такому представленію, является въ состояніи постояннаго превращенія и развитія.

Принятіе матеріею формы происходитъ подъ вліяніемъ цѣли. Цѣлесообразность есть главное начало движенія и процесса развитія.

V. Можно было ожидать, что такой всесторонній ученый дастъ новое методологическое направленіе въ области обществознанія. Дѣйствительно, при изученіи соціальныхъ явленій Аристотель пользуется наблюденіемъ, которое онъ привыкъ примѣнять при изученіи явленій внѣшняго міра. Онъ рекомендуетъ даже при наблюденіи переходить всегда отъ простого къ сложному [1]). Въ его распоряженіи былъ огромный матеріалъ, дававшій ему возможность подмѣчать тонкое различіе въ общественныхъ явленіяхъ.

И тѣмъ не менѣе едва ли правильно противопоставлять раціонализму Платона позитивизмъ Аристотеля. Различіе между этими двумя мыслителями скорѣе въ степени, чѣмъ въ существѣ. Аристотель болѣе связанъ фактами, чѣмъ Платонъ, Аристотель болѣе склоненъ изучать существующее, чѣмъ долженствующее, у Аристотеля слабѣе полетъ фантазіи, нежели у Платона. Раздѣляя науки на теоретическія, практическія и поэтическія, Аристотель, при изученіи общественныхъ явленій, постоянно смѣшиваетъ точки зрѣнія теоретическую и практическую. Мало соотвѣтствуетъ признанію его позитивистомъ и телеологическая точка зрѣнія, которая играетъ такую видную роль въ міросозерцаніи Аристотеля.

Явленія общественной жизни изслѣдуются Аристотелемъ въ „Этикѣ“ и „Политикѣ“. Каково же ихъ соотношеніе? Нѣкоторые склонны думать, что „Этика“ даетъ правила индивидуальнаго благополучія, „Политика“ — правила общественнаго поведенія. Другіе полагаютъ, что центръ тяжести

---

[1]) *Политика*, кн. I, гл. 1, § 3.

заключается въ добродѣтели, составляющей предметъ „Этики“, тогда какъ „Политика“ имѣетъ въ виду лишь средства осуществленія добродѣтели. Самъ Аристотель опредѣляетъ соотношеніе между „Этикою“ и „Политикою“ слѣдующимъ образомъ. „Всѣ науки, всѣ искусства имѣютъ своею цѣлью благо; высшее изъ этихъ благъ должно быть предметомъ высшаго знанія. Такимъ знаніемъ является политика. Благо въ политикѣ—это справедливость, другими словами общее благо“ [1]). Эта высшая, основная наука „опредѣляетъ, каковы знанія, которыя необходимы для существованія государства, а потому должны быть изучаемы гражданами“ [2]). Этика есть часть политики, насколько нравственность составляетъ одно изъ явленій общественной, а по мнѣнію грековъ—государственной жизни.

Аристотель допускаетъ въ своихъ сочиненіяхъ какъ изслѣдованіе существующаго, такъ и начертаніе долженствующаго. „Очевидно, одна и та же наука изучаетъ, каково наилучшее государственное устройство, а также и то, какова природа этого устройства“ [3]). Долженствующее Аристотель понимаетъ въ двоякомъ смыслѣ, абсолютнаго и относительнаго, что опять-таки мало согласуется съ позитивною точкою зрѣнія. Вопросъ о наилучшемъ государственномъ устройствѣ можетъ быть разрѣшаемъ или со стороны абсолютно лучшаго строя или со стороны относительно лучшаго, примѣнительно къ образующимъ его элементамъ [4]). Точно также превосходство законовъ опредѣляется двоякимъ образомъ: законъ можетъ быть наилучшимъ при данныхъ условіяхъ или безусловно [5]).

Крупнымъ достоинствомъ „Этики“ и „Политики“ Аристотеля является систематическое изложеніе общественныхъ наукъ. Онъ отказался отъ художественной формы діалоговъ, принятой въ Академіи, и принялъ научную форму, построенную на логической послѣдовательности. Отнынѣ его манера изложенія стала образцомъ.

VI. Этическое ученіе Аристотеля построено на психологическомъ основаніи.

---

[1]) *Политика*, кн. III, гл. VII, § 1.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. I, § 10.
[3]) *Политика*, кн. VI, гл. I, § 2.
[4]) *Политика*, кн. VI, гл. I, § 2.
[5]) *Политика*, кн. VI, гл. VI, § 3.

Природа человѣка заставляетъ его избѣгать всего того, что̀ угрожаетъ страданіемъ, и искать всего того, что̀ обѣщаетъ удовольствіе [1]). Удовольствіе даетъ содержаніе жизни, которую всѣ существа стремятся сохранить. Именно самосохраненіе заставляетъ ихъ стремиться къ удовольствію [2]).

Качество нашего поведенія опредѣляется удовольствіемъ или страданіемъ, которыя сопровождаютъ наши дѣйствія и слѣдуютъ за ними [3]). Счастіе есть та цѣль, которая руководитъ нашими дѣйствіями. Добродѣтель, имѣющая въ основѣ это различіе удовольствія и страданія, есть направленіе нашего поведенія наилучшимъ образомъ къ счастію [4]).

Все, что̀ служитъ средствомъ достиженія цѣли, есть благо. Средство достиженія высшей цѣли, въ которую сливаются всѣ прочія цѣли, — счастіе составляетъ высшее благо [5]). Такимъ благомъ нельзя, конечно, признать внѣшнія блага, какъ богатство, общественное положеніе, знатность, красота. Но, если они не обезпечиваютъ еще, сами по себѣ, счастія,—они составляютъ условіе его достиженія. Обладаніе внѣшними благами не есть еще счастіе, но счастіе недостижимо безъ внѣшнихъ благъ. Человѣкъ не можетъ быть счастливъ, если онъ безобразенъ, низкаго происхожденія или одинокъ [6]).

Высшее благо заключается въ самой добродѣтели, которая есть ничто иное, какъ руководимая разумомъ дѣятельность [7]). Пассивность никогда не даетъ счастія. Въ дополненіе къ сократовскому положенію, что лучше терпѣть зло, чѣмъ причинять его другимъ, Аристотель выдвигаетъ положеніе, что лучше дѣлать добро, чѣмъ принимать его отъ другихъ.

Соотвѣтственно дѣленію души на двѣ части, разумную и волевую [8]), Аристотель дѣлитъ добродѣтели на головныя (діаноэтическія) и сердечныя (этическія). Къ первой группѣ относится мудрость, благоразуміе, ко второй — мужество,

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. VIII, гл. V, § 2.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. X, гл. IV, § 6.
[3]) *Этика Никомаха*, кн. II, гл. III, § 1.
[4]) *Этика Никомаха*, кн. II, гл. III, § 6.
[5]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. IV, § 1.
[6]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. VI, § 15.
[7]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. IV, § 15 и гл. XI, § 1.
[8]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. XI, § 9.

щедрость, великодушіе, справедливость и др. [1]). Добродѣтель перваго рода почти всегда является результатомъ образованія, обученія. Добродѣтель же второго рода является послѣдствіемъ привычнаго образа дѣйствій [2]). Поэтому Аристотель совершенно не раздѣляетъ мнѣнія Сократа, будто добродѣтель всецѣло сводится къ знанію, будто нельзя сознательно дѣлать зло [3]). Взглядъ Сократа основанъ на игнорированіи волевой стороны въ душѣ человѣка. Мало еще, чтобы человѣкъ зналъ, что̀ дѣлать, нужно, чтобы онъ, по сознательномъ размышленіи, захотѣлъ дѣйствовать такъ, какъ подсказываетъ ему разумъ [4]). Въ дѣйствительности все зависитъ отъ того, къ чему человѣкъ привыкъ. Человѣкъ становится справедливымъ, совершая акты справедливости, становится умѣреннымъ, проявивъ не разъ умѣренность. Безъ ряда дѣйствій въ духѣ извѣстной добродѣтели не сдѣлаешься добродѣтельнымъ [5]).

Среди добродѣтелей, имѣющихъ своимъ источникомъ волю, Аристотель указываетъ на мужество, самообладаніе, щедрость, благородство, снисходительность, общительность, веселость, справедливость. Нельзя не замѣтить, что нравственный обликъ человѣка представляется Аристотелю подъ угломъ аристократическаго зрѣнія. Среди перечисляемыхъ имъ добродѣтелей не нашлось мѣста самопожертвованію, состраданію, отзывчивости, любви къ обиженнымъ и угнетеннымъ. На великаго мыслителя наложили свою печать эллинизмъ и общественная среда, въ которой онъ жилъ, оправдывая тѣмъ его положеніе, что нравственность складывается не столько подъ вліяніемъ разума, сколько подъ дѣйствіемъ привычнаго поведенія и образа мыслей.

Истинная добродѣтель заключается въ поведеніи, равно далекомъ отъ противоположныхъ порочныхъ крайностей. Высшій принципъ нравственнаго поведенія состоитъ въ соблюденіи золотой середины. Мужество—это добродѣтель, составляющая среднюю между безразсудствомъ и трусостью, щедрость—среднюю между расточительностью и скупостью. Очевидно, что опредѣленіе этой средней возможно лишь

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. XI, § 20, кн. II, гл. I, § 1, кн. VI, гл. 1, § 5.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. II, гл. 1, § 1.
[3]) *Этика Никомаха*, кн. VII, гл. II, § 1.
[4]) *Этика Никомаха*, кн. II, гл. IV, § 3.
[5]) *Этика Никомаха*, кн. II, гл. IV, § 5.

при помощи разума такъ же, какъ и рѣшеніе задачи о нахожденіи центра круга [1]). Такимъ образомъ Аристотелю приходится признать выдающуюся роль разума въ нравственномъ поведеніи, которую онъ ранѣе отрицалъ въ пользу привычнаго образа дѣйствій.

VII. Среди добродѣтелей Аристотель удѣляетъ особенное вниманіе справедливости.

Справедливость есть воздаяніе каждому того, что̀ ему слѣдуетъ. Она также состоитъ въ золотой серединѣ, которою является равенство между причиненною несправедливостью и несправедливостью испытанною, между полученнымъ болѣе, чѣмъ слѣдовало, и обладаемымъ менѣе, чѣмъ слѣдуетъ. Слѣдовательно, это есть равенство отношенія [2]).

Уравненіе относится или къ общей суммѣ благъ, какая имѣется въ государствѣ, или къ количеству благъ, какое принадлежитъ каждому въ отдѣльности [3]). Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ справедливость распредѣлительную (justitia distributiva), во второмъ — справедливость уравнительную (justitia commutativa).

Справедливость перваго рода состоитъ въ томъ, что въ государствѣ каждому должно быть удѣлено благъ по его достоинству (κατ' ἀξίαν). Таковъ принципъ справедливости распредѣлительной. Но пониманіе достоинства будетъ въ разное время и въ разныхъ условіяхъ далеко не одинаковымъ: въ олигархіи достоинство опредѣляется по богатству или по рожденію, въ аристократіи—по добродѣтели [4]). Распредѣленіе касается благъ, матеріальныхъ и нематеріальныхъ, общественнаго положенія, власти, почета. Такъ какъ справедливость есть равенство отношенія, то она можетъ быть выражена въ пропорціи. Для справедливости въ распредѣленіи Аристотель предлагаетъ геометрическую пропорцію: одно лицо должно имѣть благъ во столько разъ больше, чѣмъ другое, во сколько разъ первое достойнѣе второго.

Справедливость въ уравненіи уже предполагаетъ распредѣленіе выполненнымъ, и касается отношеній частныхъ лицъ между собою. Здѣсь достоинство не имѣетъ значенія. Без-

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. II, гл. VI, § 5, гл. IX, §§ 1 и 2.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. III, §§ 1, 7; гл. V, § 14.
[3]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. II, § 12.
[4]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. III, § 6.

различно, достойный ли человѣкъ присвоилъ себѣ что-либо изъ имущества человѣка темнаго или наоборотъ; безразлично, кто совершилъ прелюбодѣяніе, достойный или недостойный. Законъ обращаетъ вниманіе только на различіе правонарушеній; онъ имѣетъ дѣло съ лицами, какъ совершенно равными. Законъ изслѣдуетъ лишь, кто причинилъ вредъ и кто потерпѣлъ, кто виновенъ и кто жертва [1]).

Очевидно, мы здѣсь въ сферѣ гражданскаго права. Это признаетъ и самъ Аристотель [2]). При чемъ онъ дѣлаетъ различіе, возникаетъ ли отношеніе добровольно или же нѣтъ. Къ первымъ онъ относитъ: покупку, продажу, заемъ, поручительство, наемъ личный и имущественный, поклажу. Это сфера договоровъ. Ко вторымъ Аристотель причисляетъ: кражу, отравленіе, переманиваніе прислуги, лжесвидѣтельство, грабежъ, увѣчье, оскорбленіе.

Въ области договорной справедливость проявляется въ формѣ таліона. Въ обмѣнѣ вещами должно принимать во вниманіе эквивалентность: каждый долженъ отдать такую же цѣнность, какую самъ получилъ. Аристотель уже знакомъ съ вопросомъ, что̀ такое цѣнность, какъ и со многими другими экономическими вопросами. Ему извѣстно различіе потребительной и мѣновой цѣнности [3]). Онъ понимаетъ, что мѣновая цѣнность зависитъ отъ общности человѣческихъ потребностей, безъ которой не существовало бы обмѣна [4]). Чтобы обмѣнъ сталъ возможенъ, необходимо, чтобы обмѣниваемыя вещи были въ какомъ-либо отношеніи соизмѣримы. Такимъ общимъ измѣрителемъ цѣнности являются деньги, которымъ Аристотель приписываетъ еще и роль сохранителя цѣнности въ тѣхъ случаяхъ, когда непосредственный обмѣнъ невозможенъ [5]). Съ точки зрѣнія таліона, господствующаго въ договорныхъ отношеніяхъ, ростъ не можетъ быть допущенъ. И Аристотель такъ именно относится къ росту при займахъ.

Во второй группѣ частныхъ отношеній, въ которыхъ примѣняется уравнительная справедливость, т. е. въ правонарушеніяхъ, основной принципъ состоитъ въ нахожденіи сред-

---

1) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. IV, § 3.
2) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. II, § 13.
3) *Политика*, кн. I, гл. III, § 11.
4) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. V, §§ 9 и 11.
5) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. V, §§ 8, 9, 12.

ней между потерей и выгодой: каждый долженъ получить столько, сколько онъ имѣлъ до обстоятельства, вызваннаго не его волею [1]). Здѣсь Аристотель находитъ возможнымъ воспользоваться ариѳметическою пропорціею: имущество потерпѣвшаго ущербъ по винѣ другого должно быть настолько увеличено въ цѣнности, насколько имущество причинившаго ущербъ стало больше по сравненію съ цѣнностью, какую оно имѣло до правонарушенія. Аристотель упускаетъ изъ виду, что обогащеніе на сторонѣ причинившаго вредъ не всегда экономически соотвѣтствуетъ обѣднѣнію на сторонѣ потерпѣвшаго.

Справедливости Аристотель придаетъ такое большое значеніе, что самъ колеблется, признать ли ее только однимъ изъ видовъ добродѣтели, или отожествить вполнѣ съ добродѣтелью [2]).

VIII. Воззрѣнія Аристотеля на сущность права и его отличіе отъ нравственности трудно уловимы, во-первыхъ, въ виду крайней ихъ разбросанности по всѣмъ сочиненіямъ, а во-вторыхъ, въ виду недостаточной отчетливости ихъ въ міросозерцаніи философа. Порою кажется, что Аристотель сливаетъ нормы права съ правилами общежитія вообще (νόμοι), порою же отличаетъ право отъ морали, обнаруживая ихъ взаимное вліяніе, иногда Аристотель какъ будто признаетъ правомъ только нормы, установленныя государствомъ, иногда ссылается на естественное право и имъ опровергаетъ первыя.

Аристотель оцѣниваетъ вполнѣ значеніе права. „Необходимо, чтобы законъ сопрождалъ всю жизнь человѣка, такъ какъ большинство людей повинуются скорѣе необходимости, чѣмъ разсудку, и страху передъ наказаніемъ болѣе, чѣмъ чести. Правильно указывали, что законодатель долженъ привлекать людей къ добродѣтели убѣжденіемъ и призывать ихъ къ долгу во имя блага, въ увѣренности, что сердце честныхъ людей, подготовленное добрыми нравами, услышитъ этотъ голосъ, но что, помимо того, законодатель долженъ установить мѣры воздѣйствія и наказанія противъ строптивыхъ и извращенныхъ людей и даже совершенно освобождать государство отъ нравственно погибшихъ“ [3]).

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. IV, § 14.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. I, § 19 и кн. V, гл. II, § 1.
[3]) *Этика Никомаха*, кн. X, гл. X, §§ 9, 10.

Весь строй политическаго общежитія держится на правѣ [1]). Только законъ обладаетъ побудительною силою, равною силѣ необходимости [2]).

Вопросъ о томъ, что̀ лучше, быть ли подъ властью совершеннаго человѣка или совершенныхъ законовъ, Аристотель какъ будто разрѣшаетъ въ пользу законовъ. Основаніемъ къ тому служитъ то, что всякому человѣку свойственны страсти; законъ же всегда безстрастенъ. Это не мѣшаетъ однако Аристотелю, вопреки началу законности, признавать, что монархъ болѣе способенъ войти въ обсужденіе каждаго отдѣльнаго случая, и что его нельзя лишать права исправлять недостатки закона [3]). При обсужденіи демократическаго строя Аристотель уже рѣшительно заявляетъ, что государственное устройство возможно только при господствѣ законовъ, при которыхъ органамъ власти остается лишь примѣнять правила къ отдѣльнымъ случаямъ [4]).

Аристотель указываетъ на отличіе нравственныхъ обязанностей отъ правовыхъ [5]). Но въ то же время онъ выставляетъ положеніе: что̀ законно, то и справедливо [6]). Если нарушать законы несправедливо, а соблюдать справедливо, очевидно, что все законное вмѣстѣ съ тѣмъ и справедливо; всѣ поступки, согласные съ закономъ, законны, а все законное справедливо [7]). Справедливость можетъ существовать только тамъ, гдѣ есть законъ [8]). Добродѣтель тѣмъ важна съ государственной точки зрѣнія, что она подготовляетъ повиновеніе законамъ [9]).

Законы бываютъ писанные и неписанные [10]). Неписанное право составляетъ все же часть права, установленнаго государствомъ [11]). То и другое вмѣстѣ противополагаются непи-

---

[1]) *Политика*, кн. I, гл. I, § 13.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. X, гл. X, § 12.
[3]) *Политика*, кн. III, гл. X, § 4, гл. XI, § 3.
[4]) *Политика*, кн. VI, гл. IV, § 7.
[5]) *Этика Никомаха*, кн. VIII, гл. XIII, § 5.
[6]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. I, § 8, гл. II, § 8.
[7]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. I, § 12.
[8]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. VI, § 3.
[9]) *Этика Никомаха*, кн. I, гл. XI, § 2.
[10]) *Этика Никомаха*, кн. X, гл. X, § 14; *Политика*, кн. III, гл. XI, § 5; *Реторика*, кн. I, гл. XIII, § 1, гл. XIV, § 7.
[11]) *Реторика*, кн. I, гл. XIII, § 1.

санному праву, которое установлено не государствомъ, а самою природою. Это тѣ нормы, которыя всюду одинаковы и не зависятъ отъ воли законодателей. Иные не вѣрятъ въ неизмѣнное право, которое можно было бы допустить, если бы оно дѣйствовало такъ же неизмѣнно, какъ огонь: вѣдь не иначе же горитъ огонь въ Персіи, чѣмъ въ Греціи [1]). Аристотель не раздѣляетъ такого взгляда, но сущность его воззреній остается совсѣмъ невыясненной.

Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что Аристотель вѣритъ въ существованіе права, не установленнаго тѣмъ или другимъ государствомъ, а общепризнаннаго, хотя нигдѣ не записаннаго [2]). У Аристотеля не разъ встрѣчаемъ ссылку на законы природы. Къ такимъ неизмѣннымъ законамъ природы относитъ философъ: раздѣленіе людей на рожденныхъ повелѣвать и рожденныхъ повиноваться, господство мужа надъ женою, рабство, войну между эллинами и варварами.

Это естественное право представляетъ собою нѣчто совершенно отличное отъ государственныхъ законовъ. Оно вступаетъ въ силу, когда молчитъ право, установленное государствомъ. Тогда оно подсказываетъ суду рѣшеніе. Пробѣлы въ законодательствѣ случаются или противъ воли законодателей или по ихъ волѣ. Законодатели могутъ забыть, упустить изъ виду то или другое, но могутъ и признать себя безсильными въ развитіи всѣхъ деталей, примѣнительно къ каждому отдѣльному случаю [3]). И вотъ естественное право „побуждаетъ извинять человѣческія слабости, взирать не на законъ, а на законодателя, сообразоваться не съ буквою, а съ духомъ постановленій, не съ проступкомъ, а съ намѣреніемъ, принимать въ соображеніе всю обстановку, взвѣсить не то, что̀ такое теперь преступникъ, но чѣмъ былъ всегда этотъ человѣкъ“ [4]).

Аристотель одобряетъ тѣ законодательства, которыя по возможности подробно нормируютъ отношенія людей: чѣмъ менѣе простора усмотрѣнію судей, тѣмъ лучше. Въ подтвержденіе этого положенія приводятся слѣдующія соображенія. Законы являются слѣдствіемъ долгаго и всесторон-

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. VII, §§ 1, 2, 3.
[2]) *Реторика*, кн. I, гл. X, § 3.
[3]) *Реторика*, кн. I, гл. XIII, §§ 9, 10.
[4]) *Реторика*, кн. I, гл. XIII, § 13.

няго обсужденія, тогда какъ судебныя рѣшенія постановляются сразу. Легче найти одного или нѣсколько просвѣщенныхъ законодателей, чѣмъ много просвѣщенныхъ судей. Законы опредѣляютъ отношенія съ точки зрѣнія общей и въ виду будущаго, судебныя же рѣшенія постановляются съ точки зрѣнія конкретнаго случая и примѣнительно къ настоящему случаю [1]). Можно думать, что это желаніе видѣть всю общественную жизнь строго нормированною законодателемъ побудило Аристотеля выставить положеніе: все, что̀ закономъ не опредѣлено,—запрещено [2]).

Въ связи съ вопросомъ о сферѣ судейскаго усмотрѣнія, нельзя не остановиться на пониманіи Аристотелемъ судейской дѣятельности. Если справедливость есть середина между двумя крайностями, то судья—это живая олицетворенная справедливость. Къ судьѣ обращаются, чтобы найти точку примиренія, среднюю между тяжущимися. Нерѣдко поэтому судьи и носятъ названіе посредниковъ, такъ какъ ихъ назначеніе искать законную середину между притязаніями сторонъ [3]). Такое представленіе о судьѣ, какъ олицетворенной справедливости, не помѣшало Аристотелю, какъ мы видѣли, отнестись къ судьямъ съ нѣкоторымъ недовѣріемъ.

IX. У Аристотеля встрѣчаемъ первое указаніе на различіе права гражданскаго и публичнаго. Это различіе построено на содержаніи нормъ, на положеніи охраняемаго субъекта. Право можетъ быть разсматриваемо съ двухъ точекъ зрѣнія и подлежать соотвѣтственно двумъ опредѣленіямъ [4]). Право, предписывая что-либо дѣлать или чего-либо не дѣлать, имѣетъ въ виду того, кто терпитъ отъ правонарушенія: это будетъ или цѣлое (τὸ κοινὸν) или же отдѣльный членъ цѣлаго (ἕνα τῶν κοινωνούντων). Такъ, оскорбленіе или прелюбодѣяніе относятся къ гражданскому праву, тогда какъ уклоненіе отъ военной повинности составляетъ нарушеніе публичнаго права. Если распредѣленіе нормъ во время Аристотеля не соотвѣтствуетъ нашему современному распредѣленію, то принципъ остается все тотъ же. То же въ сущности начало различія

---

[1]) *Реторика*, кн. I, гл. I, §§ 5, 6, 7.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. XI, § 1.
[3]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. IV, § 7.
[4]) *Реторика*, кн. I, гл. XIII, § 3.

публичнаго и гражданскаго права лежитъ въ основѣ противоположенія распредѣлительной и уравнительной справедливости.

X. При изученіи общаго строя и особенностей различныхъ государствъ первый вопросъ, встающій передъ изслѣдователемъ: что̀ такое государство? [1]).

Очевидно, что это одна изъ формъ общенія и притомъ высшая. Можно было ожидать, что Аристотель займется опредѣленіемъ этой формы общенія въ отличіе отъ другихъ; но Аристотель, признавая сложность понятія о государствѣ, обращается къ опредѣленію понятія о гражданинѣ, какъ элементѣ государства. Вслѣдствіе такого оборота Аристотель попадаетъ въ circulus vitiosus, потому что понятіе о гражданинѣ предполагаетъ понятіе о государствѣ.

Но Аристотель думаетъ избѣгнуть трудности, давая своеобразный взглядъ на то, что̀ такое гражданинъ. Отличительный признакъ понятія о гражданинѣ—это право выполнять функціи судебныя и административныя [2]). Трудность еще болѣе возрастаетъ. Если граждане только тѣ, кто призванъ къ административнымъ и судебнымъ функціямъ, то что̀ же представляетъ собою остальная часть населенія, что̀ представляетъ собою все населеніе въ монархіи, гдѣ функціи сливаются въ лицѣ одного государя? Эти вопросы не избѣгли вниманія Аристотеля. Въ благоустроенномъ государствѣ представители труда не пользуются правами гражданства. Это потому, что граждане должны быть свободны отъ всякихъ заботъ, кромѣ государственныхъ: кто долженъ зарабатывать кусокъ хлѣба, тому нѣкогда думать о благѣ государства. Поэтому наравнѣ съ иностранцами, съ дѣтьми, трудящіеся живутъ въ государствѣ, не будучи гражданами [3]). На второй вопросъ Аристотель даетъ такой отвѣтъ: данное имъ понятіе о гражданинѣ примѣнимо только къ демократіи [4]). Но тогда монархія, лишенная гражданъ, не есть государство, такъ какъ государство опредѣляется образующими его элементами, т. е. гражданами. Еще болѣе странно, когда Аристотель различаетъ государства смотря по тому, всѣ ли

---

[1]) *Политика*, кн. III, гл. I, § 1.
[2]) *Политика*, кн. III, гл. I, § 4, ср. еще гл. III, § 6.
[3]) *Политика*, кн. III, гл. III, §§ 1, 2.
[4]) *Политика*, кн. III, гл I, § 6.

граждане принимаютъ участіе въ государственномъ управленіи или не всѣ [1]).

Такимъ образомъ попытка опредѣлить понятіе о государствѣ понятіемъ о гражданинѣ не удалась Аристотелю.

Причина государственнаго общенія лежитъ въ природѣ человѣка [2]). Это существо по природѣ общительное (φύδει ζῶον πολιτικόν). Подъ этимъ выраженіемъ Аристотель понимаетъ, что человѣкъ инстинктивно желаетъ государственнаго общенія, хотя бы онъ и не сознавалъ всего значенія взаимной помощи. Въ государство людей загоняетъ самый инстинктъ жизни [3]).

Какъ высшая форма человѣческаго общежитія, государство является продуктомъ историческаго развитія. Исходнымъ пунктомъ этого развитія служитъ семья, которая ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана государствомъ, потому что различіе здѣсь не только количественное, но и качественное [4]). Союзъ семей составляетъ общину, а союзъ общинъ образуетъ государство. Такимъ образомъ каждая низшая форма содержитъ in potentia высшую. Процессъ развитія формъ общенія твердо установленъ Аристотелемъ и въ соотвѣтствіи съ его основнымъ философскимъ воззрѣніемъ. Дальнѣйшею формою, которая поглощаетъ отдѣльныя государства-города, была бы нація [5]), но Аристотель отказывается видѣть государственную форму за предѣлами тѣхъ небольшихъ политическихъ союзовъ, какими являлись государства грековъ.

XI. У Аристотеля мы не встрѣчаемъ вполнѣ яснаго представленія о государственной власти. Философъ признаетъ съ одной стороны, что государственная власть и государственное устройство одно и то же [6]); съ другой выдаетъ дѣленіе фрункцій власти за дѣленіе органовъ власти законодательныхъ и судебныхъ [7]).

Разсматривая различные виды государственнаго устрой-

---

[1]) *Политика*, кн. IV, гл. II, § 2, гл. VIII, § 1.

[2]) *Политика*, кн. I, гл. I, § 9, кн. III, гл. IV, § 2. *Этика Никомаха*, кн. I, гл. 4, § 6.

[3]) *Политика*, кн. III, гл. IV, § 3.

[4]) *Политика*, кн. I, гл. I, § 3.

[5]) *Политика*, кн. IV, гл. IV, § 3.

[6]) *Политика*, кн. III, гл. V, § 1.

[7]) *Политика*, кн. VI, гл. XI, § 1.

ства, Аристотель выставляетъ классификацію формъ правленію, получившую отъ него такую извѣстность, хотя основанія ея были извѣстны греческой философіи и ранѣе. Аристотель принимаетъ нѣсколько признаковъ классификаціи. Формы правленія раздѣляются прежде всего на правильныя и неправильныя, смотря потому, имѣютъ ли въ виду правящіе общее благо или личный ихъ интересъ [1]). По этому основанію монархія противополагается тираніи, аристократія—олигархіи. Другой признакъ выражается въ числѣ лицъ, составляющихъ правительство—одинъ, меньшинство или большинство. По этому началу различаются монархія, аристократія, политейя, какъ правильныя, тиранія, олигархія, демократія, какъ неправильныя формы правленія, какъ извращеніе первыхъ [2]). Самъ Аристотель рѣшающее значеніе придаетъ характеру правленія, а не числу лицъ, распоряжающихся властью. Тѣмъ болѣе, что Аристотель, сверхъ цѣли управленія и организаціи власти, присоединяетъ еще признакъ соціально-экономическій. Различіе между демократіей и олигархіей Аристотель готовъ видѣть не столько въ характерѣ управленія, которое и тутъ и тамъ одно и то же, не въ числѣ правящихъ лицъ, а въ богатствѣ и бѣдности. Демократія тамъ, гдѣ правящее большинство бѣдно, хотя и свободно, олигархія тамъ, гдѣ правящее меньшинство богато [3]). Если бы государство состояло изъ 1.300 человѣкъ, изъ которыхъ 1.000 было бы богатыхъ, то сосредоточеніе власти въ рукахъ этого большинства не сдѣлало бы правленіе демократическимъ.

Впрочемъ, Аристотель отрицаетъ рѣзкія грани между указанными имъ формами правленія,—во всякомъ случаѣ различіе между ними гораздо меньше, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда [4]).

Это не мѣшаетъ Аристотелю давать характеристики различныхъ государственныхъ порядковъ, при чемъ болѣе всего удалось ему обрисовать демократію и олигархію. Демокра-

---

[1]) *Политика*, кн. III, гл. IV, § 7.

[2]) Политейя обозначаетъ собственно государственное устройство. Поэтому политейю нельзя считать терминомъ. Позднѣе (Полибій) терминологія установилась точнѣе: для народнаго правленія демократія, какъ форма правильная, и охлократія, какъ форма неправильная.

[3]) *Политика*, кн. VI, гл. III, §§ 7, 8, 15.

[4]) *Политика*, кн. VI, гл. VI, § 6.

тію онъ готовъ сблизить съ тираніею. Когда власть переходитъ къ народу и воля его становится выше велѣній закона, начинается господство худшей тираніи. Появляются льстецы, демагоги, которые умѣютъ найти слабыя струны толпы и пріобрѣтаютъ такое довѣріе, что успѣваютъ вырывать распоряженія, отмѣняющія тотъ или другой законъ. Олигархія характеризуется тѣмъ, что сосредоточенная въ рукахъ немногихъ государственная власть способствуетъ все большему сосредоточенію богатствъ въ рукахъ правящаго класса, который постепенно превращается въ сословіе, наслѣдственно пользующееся исключительнымъ правомъ управленія [1]).

Аристотель удѣляетъ цѣлую книгу вопросу о причинахъ революцій, потрясающихъ каждую изъ формъ государственнаго устройства. Эти причины, вызывающія революціонное движеніе, всегда бываютъ очень глубоки, обусловливаются основательными мотивами, хотя бы поводъ и казался пустяшнымъ [2]). И здѣсь главнымъ образомъ причина оказывается экономическаго свойства: это нарушеніе принципа золотой середины, рѣзкое противоположеніе богатыхъ и бѣдныхъ [3]).

XII. Семья составляетъ не только исходный пунктъ развитія общественныхъ формъ до государства, но и ячейку государства, потому что государство состоитъ изъ семей [4]).

Семья — это государство въ миньятюрѣ. Глава семьи является тѣмъ именно пастыремъ, о которомъ говоритъ Гомеръ, называющій такъ Агамемнона. Въ семьѣ нельзя не усмотрѣть зачатковъ всѣхъ формъ правленія: отношеніе главы дома къ дѣтямъ и рабамъ—элементъ монархическій, отношеніе мужа къ женѣ — элементъ аристократическій, отношеніе дѣтей между собою—элементъ демократическій [5]).

Аристократическій характеръ отношенія мужа къ женѣ основывается на томъ, что мужчина существо болѣе совершенное, чѣмъ женщина [6]), а все болѣе совершенное призвано повелѣвать надъ всѣмъ менѣе совершеннымъ—таковъ законъ

---

[1]) *Политика*, кн. VI, гл. V, § 8.
[2]) *Политика*, кн. VIII, гл. III, § 1.
[3]) *Политика*, кн. VI, гл. IX, § 9.
[4]) *Политика*, кн. I, гл. II, § 1.
[5]) *Этика Никомаха*, кн. VIII, гл. X, §§ 4, 5, 6.
[6]) *Политика*, кн. I, гл. II, § 12, гл. V, § 8.

природы [1]). Поэтому женщина обязана повиноваться своему мужу. Назначеніе женщины, вопреки мнѣнію Платона, совсѣмъ иное, чѣмъ мужчины: дѣло мужчины пріобрѣтать для дома, дѣло женщины сохранять въ домѣ [2]).

Отцовская власть основывается на рожденіи и любви. Она имѣетъ чисто царскій характеръ. Передъ отцомъ у дѣтей нѣтъ воли. Отецъ гражданинъ in actu, имѣетъ любовное попеченіе о дѣтяхъ, какъ гражданахъ in potentia. Поэтому власть отца монархична, но не тиранична, какъ, напр., въ Персіи, гдѣ дѣти на положеніи рабовъ, гдѣ имѣется въ виду не благо дѣтей, а интересъ отца, какъ хозяина [3]). Впрочемъ, Аристотель право отца на дѣтей называетъ правомъ собственности, отношеніе отца къ дѣтямъ считаетъ дѣломъ домашнимъ; въ отношеніи дѣтей отецъ не можетъ быть несправедливъ, какъ не можетъ онъ быть несправедливъ въ отношеніи къ самому себѣ [4]).

Наконецъ, отношеніе главы дома къ рабамъ построено на личномъ интересѣ хозяина, и потому имѣетъ характеръ тираническій. Аристотель подробно останавливается на рабствѣ, въ виду, очевидно, все болѣе возбуждаемыхъ сомнѣній въ справедливости этого института [5]). Онъ даетъ полное оправданіе рабству, и его аргументы долго служили авторитетнымъ оружьемъ, особенно въ тѣ времена, когда доказательство взвѣшивается не по силѣ его убѣдительности, а по силѣ его авторитетности.

Великій греческій мыслитель выдвигаетъ главнымъ образомъ два соображенія въ пользу рабства: его необходимость и его естественность. Рабство необходимо, потому что граждане должны имѣть досугъ для занятія общественными дѣлами, философіей, искусствами. Связанный матеріальными заботами не имѣетъ свободнаго духа. А пока необходимыя человѣку вещи не будутъ изготовляться сами, безъ участія человѣческихъ рукъ—„пока прядильный челнокъ не побѣжитъ самъ“—нельзя обойтись безъ помощи рабовъ. Рабство естественно, потому что сама природа предназначила однихъ

---

[1]) *Политика*, кн. I, гл. I, § 4, гл. II, § 8.

[2]) *Политика*, кн. III, гл. II, § 10.

[3]) *Этика Никомаха*, кн. VIII, гл. X, § 4; *Политика*, кн. I, гл. V, §§ 2, 6, кн. III, гл. III, § 2.

[4]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. VI, § 6.

[5]) *Политика*, кн. I, гл. II.

людей повелѣвать, другихъ повиноваться. Люди съ рабскою душою и не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только рабами. Сама природа, утверждаетъ Аристотель, надѣлила рабовъ иною организаціей, чѣмъ свободныхъ: у первыхъ нескладная сила, у вторыхъ — прямой станъ и гибкость. Здѣсь философъ подходитъ къ вопросу, не нарушается ли это естественное соотношеніе военнымъ успѣхомъ, не дѣлается ли благодаря войнѣ свободный по природѣ рабомъ по установленію? Вопросъ этотъ видимо ставился современниками Аристотеля и, слѣдуетъ признать, послѣдній не нашелъ на него удовлетворительнаго отвѣта.

XIII. Вопросамъ уголовнаго права Аристотель удѣляетъ мало вниманія, и это дало поводъ нѣкоторымъ видѣть здѣсь доказательство неполноты дошедшей до насъ „Политики“, такъ какъ невѣроятно, чтобы такой мыслитель не остановился подробнѣе на преступленіи и наказаніи.

Аристотель отвергаетъ вѣрность ученія пиѳагорейцевъ, отстаивавшихъ идею возмездія. Во многихъ случаяхъ оно явно непримѣнимо. Напр., должностное лицо наноситъ кому-либо ударъ—нельзя же допустить, чтобы и его били; или, наоборотъ, кто нибудь побьетъ занимающаго государственную должность—развѣ можно ограничиться только ударомъ? При томъ необходимо принимать въ соображеніе различіе непроизвольныхъ и сознательныхъ преступленій [1]).

Въ основаніе наказанія Аристотель кладетъ начало цѣлесообразности. Наказаніе имѣетъ устрашительное значеніе, потому что люди, не повинующіеся голосу совѣсти, подчиняются угрозѣ; оно имѣетъ исправительное значеніе, потому что высшая цѣль государства — это добродѣтель и высшая его задача направлять на этотъ путь сбившихся. Наконецъ, въ отношеніи безнадежныхъ людей, вредныхъ для общества, цѣль состоитъ въ обезвреживаніи [2]).

Примѣненіе наказанія предполагаетъ свободную волю, безъ которой нѣтъ преступленія [3]). Тамъ, гдѣ дѣйствіе обусловливается случаемъ, не можетъ быть рѣчи о наказаніи [4]). Человѣкъ наказуемъ, однако, за намѣренное приведеніе себя

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. V, гл. V, § 3.
[2]) *Этика Никомаха*, кн. X, гл. X, §§ 9 и 10.
[3]) *Реторика*, кн. I, гл. XIII, § 4.
[4]) *Реторика*, кн. I, гл. X, § 6; *Этика Никомаха*, кн. гл. VIII, § 3.

въ состояніе невмѣняемости, напр. за опьяненіе, но не за проступокъ, совершенный въ опьяненіи [1]).

XIV. Позитивность Аристотеля не помѣшала ему, какъ и Платону, начертать картину идеальнаго государства. Только картина эта представляется неполною, потому ли, что философъ не успѣлъ докончить „Политики“, потому ли, что это произведеніе не дошло до насъ полностью, потому ли, что у философа вовсе не сложился цѣльный идеалъ. Только немногіе склонны думать, что очеркъ, даваемый Аристотелемъ въ двухъ главахъ, охватываетъ вполнѣ идеалъ государства. Неправильность послѣдняго мнѣнія обнаруживается изъ словъ самого Аристотеля, который не разъ обѣщаетъ сказать то, чего мы не находимъ у него. Вѣрнѣе всего, что эта часть „Политики“ осталась незаконченною.

Когда имѣешь въ виду начертить планъ совершеннаго государства, необходимо опредѣлить прежде всего цѣль государства. Цѣль государства — доставить счастіе гражданамъ. Счастіе состоитъ въ добродѣтели. То государство будетъ идеальнымъ, въ которомъ каждый гражданинъ, каковъ бы онъ ни былъ, можетъ, благодаря законамъ, проявлять добродѣтель и обезпечивать себѣ счастливое существованіе [2]). Совершеннымъ правительствомъ будетъ то, которое даетъ обществу наиболѣе полное счастіе [3]). Аристотель положительно отрицаетъ, чтобы цѣлью государства могла быть война, какъ это полагали нѣкоторые изъ его современниковъ, и чтобы государственное устройство должно было принаравливаться къ этой единственной цѣли, какъ это было въ Спартѣ. Военная организація есть только средство, обезпечивающее иныя, высшія цѣли государственнаго существованія [4]).

Обращаясь къ вопросу, при какихъ условіяхъ достижимъ поставленный идеалъ, Аристотель встрѣчается прежде всего съ распространеннымъ въ его время мнѣніемъ, что государства должны быть большія. Этого взгляда философъ не раздѣляетъ. Возможно ли правильно организовать большое общежитіе? Возможно ли говорить съ такою массою гражданъ? Возможно ли командовать такимъ огромнымъ количе-

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. III, гл. VI, § 8.

[2]) *Политика*, кн. IV, гл. II, § 3; ср. кн. III, гл. V, § 13; кн. IV, гл. I, § 5, гл. VIII, § 5.

[3]) *Политика*, кн. IV, гл. VIII, § 2.

[4]) *Политика*, кн. IV, гл. II, § 10.

ствомъ людей? Въ нецѣлесообразности большихъ государствъ Аристотеля убѣждаетъ какъ наблюденіе, такъ и разумъ. Однако, государство не должно быть и слишкомъ малымъ, потому что оно не будетъ въ состояніи удовлетворять своимъ потребностямъ. Необходимо держаться середины между крайностями: государство не должно быть меньше того размѣра, при которомъ обезпечиваются его потребности, оно не должно быть больше того размѣра, за предѣлами котораго утрачивается возможность правительственнаго надзора [1]). Это не мѣшаетъ, впрочемъ, Аристотелю признавать значеніе крупнаго государства: если бы греки образовали одно государство. они побѣдили бы весь міръ [2]).

Вопреки Платону, Аристотель желалъ бы, чтобы государство было расположено у моря. Онъ сознаетъ тотъ нравственный вредъ, который происходитъ отъ постояннаго соприкосновенія съ иностранцами, воспитанными въ духѣ совершенно иныхъ законовъ [3]). Но экономическія и стратегическія соображенія заставляютъ его пренебречь этою опасностью [4]).

Составъ населенія долженъ соотвѣтствовать цѣлямъ государства. Народы, живущіе въ холодномъ климатѣ, даже въ Европѣ, вообще полны отваги, но они не высоко стоятъ въ умственномъ и промышленномъ отношеніи. Конечно, они свободны, но не способны къ политическому сплоченію и потому никогда не могли одержать верхъ надъ врагами. Въ Азіи, наоборотъ, народы болѣе одарены разумомъ и вкусомъ, но зато лишены мужества, а потому находятся всегда подъ игомъ рабства. Только греки, находясь по мѣстоположенію въ серединѣ между варварами и азіатами, соединяютъ въ себѣ тѣ и другія качества: они и мужественны и развиты [5]). Поэтому только греки составляютъ матеріалъ, подходящій для образованія населенія въ идеальномъ государствѣ.

Относительно наилучшей формы правленія взгляды Аристотеля отличаются такою неопредѣленностью, что одни видятъ въ немъ монархиста, другіе—демократа, третьи обнаруживаютъ въ немъ несомнѣнныя аристократическія тенденціи.

---

[1]) *Политика*, кн. IV, гл. IV, §§ 3, 5, 7, 8.
[2]) *Политика*, кн. IV, гл. VI, § 1.
[3]) *Политика*, кн. IV, гл. V, § 2.
[4]) *Политика*, кн. IV, гл. V, §§ 4, 5.
[5]) *Политика*, кн. IV, гл. VI, § 1.

Правы первые, когда приводятъ мнѣніе Аристотеля, что лучшая власть—это царская [1]). Когда Аристотель говоритъ, что въ аристократическомъ правленіи всѣ граждане—люди вполнѣ нравственные, что только здѣсь хорошій человѣкъ и хорошій гражданинъ одно и то же [2]), можно думать, что его симпатіи склоняются на сторону аристократіи. Когда Аристотель въ опредѣленіи государства беретъ исходнымъ пунктомъ понятіе о гражданинѣ и утверждаетъ, что только въ демократіи имѣются граждане въ настоящемъ значеніи слова [3]), — можно думать, что единственнымъ правленіемъ, обезпечивающимъ общее счастіе, является, съ точки зрѣнія Аристотеля, демократія.

Но, повидимому, въ настоящемъ вопросѣ Аристотель стоитъ на иной точкѣ зрѣнія. Лучшая форма правленія не можетъ быть указана вообще, для всякаго времени и мѣста: наилучшее государственное устройство то, которое соотвѣтствуетъ условіямъ времени и мѣста. Но такая относительность и историчность политическаго идеала не вполнѣ согласуются съ указанною выше абсолютностью его.

Со стороны соціальной Аристотель, слѣдуя началу золотой середины, желалъ бы, чтобы преобладающее значеніе имѣлъ средній классъ. Только при этомъ условіи государство будетъ спокойно внутри. Политическое преобладаніе богатыхъ вызываетъ постоянное недовольство въ массахъ, преобладаніе бѣдныхъ ведетъ къ несправедливому управленію. Средній классъ имѣетъ сдерживающее значеніе. Изъ средняго класса вышли лучшіе законодатели, къ которымъ Аристотель причисляетъ Солона, Ликурга (!) и другихъ [4]).

Поземельное устройство Аристотель предполагаетъ не на коллективныхъ началахъ, какъ Платонъ, а на индивидуалистическихъ. Государственная территорія дѣлится на двѣ части: одна составляетъ государственное достояніе, другая—частное. Изъ государственныхъ земель должны удовлетворяться потребности религіознаго культа и общественныхъ обѣдовъ, за которые Аристотель сильно стоитъ. Частная же поземельная собственность должна состоять изъ двухъ участ-

---

[1]) *Этика Никомаха*, кн. VIII, гл. X, § 2.
[2]) *Политика*, кн. VI, гл. V, § 10.
[3]) *Политика*, кн. III, гл. I, § 6.
[4]) *Политика*, кн. VI, гл. IX, §§ 8, 9, 10, 11.

ковъ: внутренняго и пограничнаго. Это дѣлается для того, чтобы заинтересовать каждаго въ отраженіи непріятельскихъ нападеній [1]).

XVII. Какъ ячейка государства и источникъ пополненія населенія—семья не можетъ не обратить на себя вниманія политика. Аристотель смотритъ на бракъ всецѣло съ точки зрѣнія потомства.

Въ интересахъ послѣдняго, бракъ долженъ подвергаться государственной регуляціи со стороны возраста вступающихъ въ бракъ. Бракъ не можетъ быть допущенъ для лицъ мужского пола ранѣе 37 лѣтъ, женскаго—18 лѣтъ. До достиженія этого предѣла бракъ недопустимъ, во-первыхъ, потому, что ранніе браки, какъ это наблюдается на животныхъ и на людяхъ тамъ, гдѣ разрѣшаются ранніе браки, даютъ слабое потомство, во-вторыхъ, потому, что слишкомъ молодыя женщины не выдерживаютъ родовъ, въ-третьихъ, потому, что между родителями и дѣтьми долженъ быть довольно значительный промежутокъ лѣтъ, обезпечивающій уваженіе молодежи къ возрасту и солидности родителей.

Бракъ не можетъ быть разрѣшенъ и въ позднемъ возрастѣ, потому, во-первыхъ, что дѣти, производимыя въ преклонныхъ годахъ, обнаруживаютъ большею частью физическую и духовную дряблость, а во-вторыхъ, потому, что между родителями и дѣтьми не должно быть слишкомъ большой разницы въ годахъ. За предѣлами 50-лѣтняго возраста необходимо отказаться отъ производства дѣтей [2]).

Регуляція потомства должна происходить еще и съ другой стороны: не стоитъ воспитывать дѣтей, которыя по своему физическому сложенію не обезпечиваютъ здороваго населенія. Закономъ слѣдуетъ запретить вскармливать уродливыхъ дѣтей. Число дѣтей должно быть удерживаемо въ предѣлахъ опредѣленнаго населенія посредствомъ вытравленія плода, если уже нравы противятся простому оставленію на произволъ судьбы [3]).

XVIII. Вопросъ о воспитаніи, какъ и слѣдовало ожидать, привлекъ къ себѣ вниманіе Аристотеля, не менѣе чѣмъ Платона. Человѣкъ дѣлается добродѣтельнымъ подъ влія-

---

[1]) *Политика*, кн. IV, гл. IX, §§ 7, 8.
[2]) *Политика*, кн. IV, гл. XIV.
[3]) *Политика*, кн. IV, гл. XIV, § 10.

ніемъ трехъ факторовъ: природы, привычки и разума [1]). Дѣйствіе перваго фактора опредѣляется выборомъ населенія изъ грековъ, единственно одаренныхъ отъ природы качествами, наиболѣе пригодными для государственнаго быта. Дѣйствіе двухъ другихъ факторовъ обусловливается воспитаніемъ и образованіемъ. Отсюда обнаруживается вся важность для законодателя вопроса о подготовкѣ молодого поколѣнія [2]).

Первый вопросъ, который возникаетъ здѣсь, это вопросъ о томъ, должно ли воспитаніе быть общественнымъ или домашнимъ? Всѣ симпатіи Аристотеля на сторонѣ перваго: „Такъ какъ государство, какъ цѣлое, имѣетъ въ виду одну лишь цѣль, то воспитаніе должно быть непремѣнно одинаковымъ для всѣхъ; а отсюда слѣдуетъ, что воспитаніе должно быть общественнымъ дѣломъ, а не частнымъ, хотя послѣдняя система повсюду восторжествовала и нынѣ каждый учитъ своихъ дѣтей, чему и какъ ему вздумается“ [3]). Для Аристотеля „совершенно очевидно, что воспитаніе должно быть государственнымъ и направляемо по закону“ [4]).

Что же касается круга знаній, подлежащихъ изученію, то Аристотель признаетъ его спорность и сомнительность, „Одно только безспорно: это то, что образованіе должно охватывать лишь тѣ полезныя знанія, которыя безусловно необходимы. Такъ какъ всѣ занятія раздѣляются на свободныя и рабскія, то юношество будетъ изучать полезное лишь настолько, чтобы не сдѣлаться ремесленникомъ. Ремесломъ называются всѣ тѣ занятія искусства, знанія, которыя совершенно безполезны для подготовленія тѣла, души и ума свободнаго человѣка къ осуществленію добродѣтели [5]). Самъ Аристотель говоритъ только о физическомъ воспитаніи и о музыкѣ.

Воспитаніе должно быть распредѣлено на два періода. До 7 лѣтъ дѣти остаются дома у родителей, отъ 7 до совершеннолѣтія—первый воспитательный періодъ, когда воспитаніе должно быть направлено на тѣло и на образованіе привычекъ, и второй—періодъ совершеннолѣтія, до 21 года,

---

[1]) *Политика*, кн. IV, гл. XII, § 6.
[2]) *Политика*, кн. V, гл. I, § 1.
[3]) *Политика*, кн. V, гл. I, § 2.
[4]) *Политика*, кн. V, гл. I, § 3.
[5]) *Политика*, кн. V, гл. II, § 1.

когда воспитаніе имѣетъ своею цѣлью образовать разумъ человѣка [1]).

Соотвѣтственно полученному воспитанію и цѣли государства, граждане въ идеальномъ государствѣ Аристотеля освобождены и отстранены отъ трудовой дѣятельности. Граждане, которые должны имѣть въ виду только добродѣтель, не будутъ касаться ремеслъ, торговли, низшаго труда, отвращающаго отъ добродѣтели. Не по нимъ и земледѣльческій трудъ. Чтобы быть добродѣтельнымъ, необходимо свободное время: занятіе гражданъ—дѣла военныя, государственныя, судебныя [2]). Весь трудъ по обезпеченію матеріальными благами долженъ быть возложенъ всецѣло на рабовъ [3]).

§ 11. Философія въ Римѣ.

Литература: Вліяніе греческой философіи на римское правовѣдѣніе выдвигалось еще въ XVI вѣкѣ Куяціемъ и нашло энергичнаго защитника въ лицѣ Лейбница. Напротивъ Д. Вико отвергалъ рѣшительно это вліяніе. Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie*, т. I, 1860, стр. 523—537; Voigt, *Die Lehre vom Jus naturale, aequum et bonum und jus gentum der Römer*, 1856, т. I, стр. 229—266; Carle, *La vita del diritto*, 1890, стр. 134—167; Moriani, *La filosofia del diritto nel pensiero dei giuresconsulti romani*, 1876; Марта, *Философы и поэты-моралисты въ Римской имперіи*, рус. перев. 1879. О стоицизмѣ спеціально: Veygoldt, *Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen*, 1883; Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoiciens*, 1885; Diehl, *Zur Ethik des Stoikers Zeno*, 1877; Küster, *Grundzüge der stoischen Tugendlehre*, 1864; Laferrière, *De l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*; *L. Stein, Psychologie der Stoa.*

I. Можно было думать, что въ Римѣ философія права станетъ на болѣе твердую почву, чѣмъ въ Греціи, и дастъ еще болѣе пышный цвѣтъ.

Для этого въ Римѣ было много благопріятныхъ данныхъ. Римская исторія представляетъ собою сплошную картину борьбы имущихъ классовъ съ неимущими. Сначала борятся патриціи съ плебеями, потомъ, послѣ нѣкотораго затишья,— оптиматы съ пролетаріями. Эта борьба невольно должна была выдвигать соціальные вопросы и возбуждать мысль къ раз-

---

[1]) *Политика*, кн. IV, гл. XV, § 11.
[2]) *Политика*, кн. IV, гл. VIII, §§ 2, 3.
[3]) *Политика*, кн. IV, гл. IX, § 9.

рѣшенію на самыхъ широкихъ основаніяхъ. Эти вопросы, особенно на почвѣ аграрной, ставятся на практикѣ цѣлымъ рядомъ энергичныхъ общественныхъ дѣятелей, глубоко образованныхъ, какъ Гракхи.

Второе благопріятное для философіи права условіе состояло въ томъ, что наукой, которая привлекла къ себѣ въ Римѣ особенное вниманіе, было правовѣдѣніе. Ни до, ни послѣ ни въ одной странѣ не проявлялся такой интересъ къ правовѣдѣнію, какъ въ Римѣ. Въ то время какъ мысль грековъ была обращена къ природѣ, мысль римлянъ всецѣло сосредоточивалась на обществѣ и притомъ исключительно своемъ. Въ то время, какъ греки проявили творческій геній въ литературѣ, искусствѣ, философіи, геній римлянъ нашелъ себѣ выраженіе въ политическомъ и правовомъ устроеніи своего общежитія. Для римлянъ казалось смѣшнымъ изучать астрономическіе законы, не зная твердо законовъ своего отечества. Поэтому мысль и интересъ римлянъ сосредоточились на правовомъ порядкѣ и внѣшней политикѣ. Нигдѣ юристы и полководцы не пользовались такимъ уваженіемъ, какъ въ Римѣ. Какъ въ Греціи въ школѣ учили стихи Гомера, такъ въ Римѣ школьное заучиваніе наизусть обратилось на законы XII таблицъ.

Въ виду этого можно было ожидать, что правовѣдѣніе, ставшее чуть не государственною наукою Рима, дастъ блестящіе труды по философіи права.

II. А между тѣмъ философія права не подвинулась ни на шагъ въ Римѣ по сравненію съ тѣмъ, что̀ уже дала Греція. Если для широкихъ общественныхъ плановъ, для соціальныхъ перестроеній у римской мысли не хватало того творческаго размаха, какимъ обладали греки, зато можно было думать, что успѣхи правовѣдѣнія находились въ тѣсной связи съ разработкою теоретическихъ вопросовъ. И однако это не подтверждается: римскіе юристы почти ничего не внесли въ теорію права.

Если философія права не сдѣлала въ Римѣ никакихъ успѣховъ, несмотря на видимыя благопріятныя для нея условія, то объясненіе этому слѣдуетъ искать въ характерѣ римскаго народа и въ особенностяхъ римскаго правовѣдѣнія.

Практичность, составляющая отличительную черту мысли и дѣйствій римлянина, представляется, въ сущности, довольно

узкой. При отсутствіи глубокой мысли, широкой точки зрѣнія, римляне обнаруживали пониманіе лишь ближайшихъ моментовъ: они хорошо знали, какъ имъ слѣдовало поступать въ данную минуту. Политическіе успѣхи римлянъ обусловливались не столько практическимъ складомъ ихъ ума, сколько необыкновенною твердостью характера, желѣзною волею, объ которую разбивались всѣ усилія ихъ враговъ. Какъ въ области внѣшней, такъ и въ сферѣ внутренней политики римляне задавались лишь мыслью, что̀ нужно предпринять, чтобы сдѣлать возможнымъ сожительство. Ихъ политика заключалась не въ преобразованіяхъ, а въ послѣдовательныхъ уступкахъ настоятельнымъ требованіямъ дня.

Таково было и ихъ правовое творчество. Ихъ не интересовали логическое соотношеніе положеній, стройность всего дѣйствующаго права, они не обсуждали отдаленныхъ экономическихъ и нравственныхъ послѣдствій той или иной правовой нормы—ихъ занимала лишь необходимость найти разрѣшеніе данному случаю, выдвинутому жизненною волною. Такому направленію соотвѣтствовало творчество права не путемъ законодательнымъ, а посредствомъ магистратскаго эдикта, которымъ временно испытывалась нормировка общественной жизни.

Римляне, поражающіе цѣльностью своего характера, не создали себѣ цѣльнаго философскаго міросозерцанія. Этому препятствовалъ въ Римѣ военный и земледѣльческій типъ общества такъ же, какъ и въ Спартѣ. Поэтому пришлось воспользоваться результатами чужой, греческой, мысли.

III. Со второго вѣка до Р. Хр. происходитъ усиленное перенесеніе греческой культуры на римскую почву. Сильные, но грубые побѣдители поддались культурѣ ослабѣвшихъ, но просвѣщенныхъ грековъ. Подчинивъ грековъ своей государственной власти, римляне сами подчинились ихъ духовному могуществу. Религія, домашняя обстановка, воспитаніе, одежда, обращеніе стали съ этого времени принимать греческій характеръ. Эмилій Павелъ, побѣдитель Персея, беретъ себѣ, въ видѣ военнаго трофея, библіотеку македонскихъ царей, а Сулла привозитъ въ Римъ сочиненія Аристотеля, какъ лучшій памятникъ своихъ малоазіатскихъ походовъ.

Если греческій языкъ не вытѣснилъ въ жизни римскій, то все же знаніе его, какъ средства овладѣть культурой, стало необходимымъ для каждаго образованнаго римлянина.

На греческомъ языкѣ римляне стали писать, произносить рѣчи. Изъ высшаго круга употребленіе греческаго языка перешло въ средніе классы. Изученіе его облегчалось массою рабовъ, вывезенныхъ изъ Греціи и сдѣланныхъ, въ виду ихъ образованности, воспитателями римскихъ дѣтей.

Искусство, литература, наука, не дававшія до сихъ поръ никакихъ плодовъ въ Римѣ, стали цѣликомъ переноситься изъ Греціи, придавая греческій оттѣнокъ римской мысли.

Узкій національнзмъ смѣняется космополитизмомъ грековъ, проявившимся у нихъ въ послѣднее время до римскаго покоренія.

Само право римлянъ начинаетъ быстро мѣнять свой характеръ подъ вліяніемъ торговаго оборота, созданнаго на римской почвѣ иностранцами, нахлынувшими отовсюду къ побѣдителямъ съ предложеніемъ услугъ и товаровъ. Съ одной стороны національная гордость, съ другой—неприспособленность нормъ къ требованіямъ оборота, не позволяли распространить дѣйствіе стараго права на пришлыхъ торговцевъ. Пришлось создавать особое торговое право съ сильнымъ иностраннымъ оттѣнкомъ. А съ принятіемъ чужой культуры это право стало оказывать сильнѣйшее вліяніе на старое, національное.

Воспринимая иностранную культуру, сами римляне внесли въ нее весьма мало. Римская литература, въ началѣ чисто подражательная, и впослѣдствіи не могла сравниваться съ греческой ни по силѣ, ни по обширности. Въ области искусства римляне никогда не достигли высоты греческаго образца. Римскіе театры были не болѣе какъ подражаніемъ греческихъ. Изучая греческихъ мыслителей, римляне сами не дали ни одного виднаго мыслителя, не создали ни одного философскаго направленія. И въ области философіи права римскіе юристы, проникнутые духомъ греческой мысли, не проявили ни малѣйшаго творчества.

IV. На римлянъ и римскихъ юристовъ въ частности оказало наибольшее вліяніе то философское ученіе, которое извѣстно подъ именемъ стоицизма.

Философское направленіе, извѣстное подъ этимъ именемъ, возникаетъ въ концѣ IV столѣтія до Р. Хр. и имѣетъ своимъ основателемъ Зенона съ острова Крита (342—270). Еще болѣе точно формулировано это ученіе Хризиппомъ изъ Сициліи (280—204). Въ половинѣ второго столѣтія до Р. Хр. въ стои-

цизмѣ происходитъ нѣкоторый переломъ подъ вліяніемъ Панэція изъ Родоса (180—110), который былъ современникомъ и неразлучнымъ другомъ Сципіона Африканскаго [1]). Благодаря именно Панэцію и утвердился стоицизмъ въ Римѣ.

V. Въ основѣ стоицизма лежитъ мистическое представленіе. Стоики придерживались матеріалистической точки зрѣнія. Существуетъ только матерія, которая даетъ начало отдѣльнымъ вещамъ и которая одарена силою, называемою всеобщимъ разумомъ. Матеріалисты въ метафизикѣ, стоики являются сенсуалистами въ психологіи: душа человѣка, составляющая часть мірового разума, представляетъ собою чистую дощечку, на которой вписывается лишь то, что дается воспріятіями.

Душа, какъ часть мірового разума, должна стремиться къ согласованію съ этимъ послѣднимъ. А такъ какъ міровой разумъ—это сама природа, то основная проблема этическая состоитъ въ томъ, чтобы жить по разуму, согласно съ природою.

VI. Этика составляетъ центръ стоической философіи, а центромъ стоической этики является начертаніе образца совершеннаго человѣка.

На вопросъ, какъ надо жить, стоики отвѣчаютъ: согласно съ природою, иначе—съ разумомъ. По противоположенію слѣдуетъ, что въ жизни не надо поддаваться всему тому, что̀ не вытекаетъ изъ требованій природы, а является результатомъ человѣческихъ установленій. Съ индивидуальной стороны это предписаніе ведетъ къ выработкѣ характера, способнаго относиться равнодушно къ порождаемымъ жизненными отношеніями волненіямъ. Силою воли человѣкъ долженъ выработать въ себѣ презрѣніе къ лишеніямъ, равнодушіе къ радостямъ. Главное—освободиться отъ страстей. Безстрастный, замкнутый въ себѣ, сосредоточенный на себѣ самомъ, свободный отъ всякихъ волненій, порождаемыхъ внѣшними условіями существованія, гордый и независимый—таковъ образецъ человѣка по представленію стоиковъ. Съ общественной стороны совершенный человѣкъ относится равнодушно къ тому, что̀ волнуетъ вообще гражданъ, какъ, напр., національная гордость или скорбь. Стоикъ не связанъ условіями времени и мѣста—онъ убѣжденный космополитъ.

---

[1]) Цицеронъ, Тускуланскія бесѣды, кн. I, гл. 33.

VII. Въ идеалѣ стоиковъ нельзя не подмѣтить нѣкоторыхъ чертъ сходства съ идеаломъ циниковъ, съ которыми стоики находятся въ несомнѣнномъ родствѣ какъ по условіямъ происхожденія, такъ и по сущности воззрѣній. Тѣ и другія относятся съ презрѣніемъ къ внѣшнимъ благамъ, но циники послѣдовательно не только презирали ихъ, но и уклонялись отъ нихъ, тогда какъ стоики пользовались благами, презирая лишь возможность ихъ лишенія. Тѣ и другіе подчеркивали индивидуальность противъ поглощающей силы общества. Но циники уклонялись отъ участія въ государственной жизни, тогда какъ стоики принимали въ ней участіе, презирая лишь тѣ явленія общественной жизни, которыя противорѣчили ихъ взглядамъ. Въ этомъ крайнемъ освобожденіи личности отъ общественныхъ узъ стоики отличались отъ Платона и Аристотеля, которые въ подчиненіи личности шли даже далѣе того, что̀ представляла окружавшая ихъ дѣйствительность.

VIII. Подчиненіе жизни требованіямъ вѣчнаго разума природы натолкнуло стоиковъ на представленіе, что единственный источникъ права—это природа, единственное право—это право естественное. Мы не можемъ судить по тѣмъ несчастнымъ отрывкамъ, которые сохранила намъ исторія изъ сочиненій греческихъ стоиковъ, каково было ихъ ученіе о естественномъ правѣ. Несомнѣнно только, что именно ихъ ученіе оказало то сильное вліяніе на римскіе умы, которое выразилось въ преклоненіи римлянъ передъ jus naturae.

Презирая внѣшнія блага, стоики не отрицаютъ, однако, значенія государства. Но въ пониманіи государства стоиками замѣчается значительное отступленіе отъ того, какъ представляли себѣ государство греческіе философы болѣе ранняго періода. Платонъ и Аристотель жили въ то время, когда государственная жизнь грековъ сосредоточивалась въ узкихъ рамкахъ небольшихъ городовъ. Поэтому даже такіе крупные мыслители не могли перешагнуть за предѣлы пониманія государства, какъ города. Но съ того времени произошли крупныя политическія перемѣны. Македонская монархія объединила много государствъ въ одно, перемѣшала массу народностей въ подчиненіи одной власти. Римское государство, бывшее сначала также городомъ, постепенно стало расти за эти предѣлы и въ эпоху господства стоической

философіи составляло огромное государство, объединившее подъ своею властью много разныхъ народовъ, поглотившее не мало самостоятельныхъ государствъ. Съ точки зрѣнія стоиковъ государство одно — это весь міръ, народъ одинъ — это всѣ люди. Отдѣльныя государства по отношенію къ этому цѣлому — все равно что дома по отношенію къ городу.

IX. Именно стоицизму выпало на долю представить вліяніе греческой философской мысли на римлянъ. Причиною его успѣха является не только то, что оно оказалось послѣднимъ по времени направленіемъ греческой философіи, но также и то, что по своему этическому характеру оно наиболѣе подходило къ психическому складу римскаго народа. Несмотря на преклоненіе передъ разумомъ, основою этики стоиковъ является воля. Твердость, сила, спокойствіе, выносливость, характерные для стоика, какъ человѣка, вполнѣ соотвѣтствовали чертамъ римскаго народа, достаточно проявленнымъ какъ въ частной жизни, такъ и въ политикѣ, внутренней и внѣшней. Космополитизмъ стоической философіи совпалъ со стремленіемъ римскаго государства объединить весь извѣстный тогда міръ подъ одною властью.

Сторонники стоицизма въ Римѣ были люди различныхъ общественныхъ классовъ и положеній: отъ раба (Епиктетъ) до императора (Маркъ Аврелій), отъ республиканцевъ (Брутъ) до придворныхъ (Сенека). Стоицизмъ оказалъ особенные успѣхи у юристовъ въ то время, какъ между поэтами встрѣтилъ лучшій пріемъ эпикуреизмъ (Лукрецій Каръ, Горацій). Это широкое распространеніе стоицизма не могло, конечно, не отразиться на единствѣ направленія. Стоическое міровоззрѣніе представляетъ рядъ оттѣнковъ, которые нерѣдко затрудняютъ общую его характеристику [1]).

---

[1]) Примѣромъ можетъ служить рабство. По мнѣнію однихъ, стоики, подобно Аристотелю, отстаивали рабство (Hildebrand, I, 513); по мнѣнію другихъ, стоики высказались за равенство всѣхъ и за неестественность рабства (Janet, I, 267, Carle, 131).

§ 12. Римскіе юристы.

Литература: Jors, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republic*, ч. I, 1888; Krüger, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts*, 1888; Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, т. I, 1885, §§ 61, 87—92; Bruns—Lenel, *Geschichte und Quellen des römischen Rechts*, въ Гольцендорфѣ *Encyclopädie der Rechtswissenschaft*, 1902—1904, т. I, §§ 46, 53; Pernice, *M. Antistius Labeo*, т. I, 1873, т. II, 1878, т. III, 1892; Pernice, *Ulpian als Schriftsteller*, 1885; Kuntze, *Der Provincialjurist Gaius wissenschaftlich abgeschätzt*, 1883; Buhl, *Salvius Julianus*, т. I, 1888; Боголѣповъ, *Значеніе общенароднаго гражданскаго права въ римской классической юриспруденціи*, 1876; Хвостовъ, *Опытъ характеристики понятій aequitas и aequum jus въ римской классической юриспруденціи*, 1895.

I. Благодаря особенностямъ правового творчества въ Римѣ, наукѣ права пришлось играть видную роль въ этомъ государствѣ.

Со времени изданія XII таблицъ законодательная дѣятельность въ Римѣ почти совершенно остановилась. Въ теченіе долгой исторіи римскаго народа этотъ памятникъ продолжаетъ считаться основою римскаго права. Между тѣмъ въ дѣйствительности положительное право римскаго народа за нѣсколько столѣтій успѣло совершенно преобразиться. Это совершилось при помощи магистратскаго эдикта.

Конституція Рима представляла ту особенность, что должностныя лица не были почти вовсе стѣснены въ своей дѣятельности юридическими нормами. Преторъ или эдилъ сами объявляли въ своемъ эдиктѣ, какими нормами предполагаютъ они руководствоваться въ тѣхъ случаяхъ, которые закономъ не опредѣлены. Смѣняющій своего предшественника магистратъ могъ остаться при тѣхъ же нормахъ, если онѣ оказались удачны, но могъ, по указанію опыта и во всякомъ случаѣ по своему усмотрѣнію, измѣнить ихъ, дополнить или совершенно отмѣнить. Его нормы были обязательны и онъ отвѣчалъ за неправильность своихъ дѣйствій лишь по окончаніи срока, на который былъ избранъ. Точно также каждый консулъ или трибунъ могъ остановить распоряженія другого и только нравственная отвѣтственность сдерживала ихъ и не позволяла тормозить дѣло государственнаго управленія.

Такимъ образомъ въ Римѣ право развивалось не законодательнымъ путемъ, а совершенно своеобразно, магистрат-

скою практикою, сумѣвшею создать цѣлую систему права (jus honorarium), которая стала противъ законовъ XII таблицъ (jus civile) со всею издавна образовавшеюся около нихъ практикою (interpretatio).

Усиленное измѣненіе стараго, мало подвижнаго римскаго права, обнаружилось съ того момента, какъ Римъ своими побѣдами обратилъ на себя общее вниманіе и привлекъ къ себѣ массу иностранцевъ, явившихся съ предложеніемъ своихъ услугъ богатымъ побѣдителямъ. Сами побѣдители, долго придерживавшіеся съ упорствомъ стараго скромнаго образа жизни, поддались наконецъ соблазну, стали въ оживленныя сношенія съ иностранцами. Торговый оборотъ, лишь только успѣлъ стать твердою ногою въ Римѣ, началъ усиленно воздѣйствовать на право, дѣйствовавшее до того времени и совершенно не отвѣчавшее его требованіямъ.

Въ предѣлахъ того же государства, рядомъ съ національнымъ гражданскимъ правомъ, разсчитаннымъ преимущественно на земледѣльческій бытъ, сложилось торговое право, построенное на началахъ космополитическихъ (jus gentium). Эта система права образовалась при содѣйствіи претора перегриновъ, который разбиралъ дѣла между римлянами и иностранцами, и затѣмъ стала воздѣйствовать на нормы права, издаваемыя городскимъ преторомъ.

II. Если нормы права не были даны въ законодательствѣ и складывались постепенно въ магистратской практикѣ, то значеніе юристовъ выдвинулось само собою. Когда нѣтъ прямого закона, то вопросъ, какъ разрѣшить каждый отдѣльный случай примѣнительно къ требованіямъ времени и съ сохраненіемъ по возможности старыхъ формъ, требовалъ не мало умственной энергіи. Это и опредѣлило выдающуюся роль юристовъ въ Римѣ.

Нигдѣ юристы не пользовались такимъ почетомъ, какъ въ Римѣ. Къ нимъ обращались за совѣтомъ по каждому, даже семейному, дѣлу. Нужно ли было обдумать послѣдствія предлагаемой сдѣлки, нужно ли было обсудить условія предстоящаго процесса, нужно ли было найти выходъ изъ осложнившагося отношенія—всѣ спѣшили къ юристу. Двери его дома всегда были открыты для такихъ совѣтовъ, и самъ онъ готовъ былъ идти по приглашенію въ судъ, чтобы поддержать совѣтомъ.

Наградою за такія услуги былъ общественный почетъ,

въ республиканскую эпоху—обезпеченные выборы на должность, въ императорскую — придворныя должности въ родѣ преторіанскаго префекта (Папиньянъ, Ульпіанъ). Почетъ и уваженіе, которыми пользовались юристы, побуждало прилагать особое стараніе къ разработкѣ права. Въ нѣкоторыхъ семьяхъ юриспруденція стала фамильнымъ занятіемъ.

Юристы приходили на помощь не только частнымъ лицамъ, но и магистратамъ. Если первая роль была болѣе важной, то вторая болѣе существенной. Желая согласовать свой эдиктъ съ требованіями времени, дать защиту вновь выдвинутымъ интересамъ, магистратъ не могъ не обратиться къ содѣйствію юристовъ, если только онъ самъ не былъ выдающимся юристомъ.

Судья не могъ не склониться передъ авторитетнымъ мнѣніемъ всѣми уважаемаго юриста, если оно было представлено ему одною изъ тяжущихся сторонъ. Онъ не рѣшился бы пренебречь нравственнымъ авторитетомъ, такъ какъ вся его отвѣтственность основывалась также на нравственныхъ началахъ, на оцѣнкѣ его дѣятельности со стороны общественнаго мнѣнія. Тѣмъ болѣе, что въ сомнительныхъ вопросахъ и самъ судья обращался къ содѣйствію того же свѣдущаго лица.

III. Римскихъ юристовъ приглашали не для того только, чтобы указать, какія нормы дѣйствующаго права должны быть примѣнены къ данному случаю; но также и затѣмъ, чтобы указать, какія нормы должны дѣйствовать, чтобы данный случай могъ быть разрѣшенъ соотвѣтственно требованіямъ времени. Они не только подыскивали большую посылку въ силлогизмѣ примѣненія права, — они ее создавали. Здѣсь открывалось такое широкое поле для творчества римскихъ юристовъ, какого никогда не имѣли юристы въ иное время, въ другомъ мѣстѣ.

Откуда же почерпали юристы матеріалъ для своего творчества? Что подсказывало имъ, каковы должны быть нормы для восполненія или замѣны дѣйствующихъ?

Нужно имѣть въ виду, что римскіе юристы не были кабинетными учеными, они находились въ центрѣ правовой жизни народа. Неудовлетворительность дѣйствующаго права въ томъ или иномъ отношеніи, сознаваемая жизнью, передавалась немедленно и имъ. Затѣмъ, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что въ Римѣ юристы могли наблюдать, бла-

годаря наплыву иностранныхъ купцовъ, различные обычаи и правовыя воззрѣнія. Юристы могли подмѣчать сходство нормъ или превосходство однихъ надъ другими. Наконецъ, нѣкоторыя положенія могли быть извлечены логически изъ существующихъ уже, какъ естественное слѣдствіе изъ цѣли института или изъ соотвѣтствія другимъ его частямъ.

Такъ какъ римское право, сложившееся исторически, не отвѣчало новымъ запросамъ потому, что оно было разсчитано только на римскихъ гражданъ и что оно было совершенно непригодно для торговаго оборота, то необходимо было поискать иной источникъ. Въ своемъ творчествѣ правилъ общественнаго поведенія римскіе юристы руководились тѣмъ, 1) что такъ поступаютъ всѣ вообще народы, 2) что такъ поступать подсказываетъ чувство справедливости и требованія оборота, 3) что иначе поступать нельзя, не ставъ въ противорѣчіе съ естественнымъ порядкомъ вещей.

Съ формальной стороны юристы старались связать свои предложенія съ дѣйствовавшимъ правомъ, представить ихъ какъ бы развитіемъ послѣдняго. Фикція—излюбленное средство римскихъ юристовъ: какъ будто по имени норма стараго права и соблюдена, а въ дѣйствительности отношеніе опредѣляется заново.

IV. Взгляды самихъ римскихъ юристовъ на источники дѣйствовавшаго въ Римѣ права и на матеріалы для творчества не отличаются ясностью и опредѣленностью. Это свидѣтельствуетъ, конечно, о слабости ихъ философскаго образованія. Правда, для насъ почти совсѣмъ утратилась индивидуальность римскихъ юристовъ вслѣдствіе того, что сочиненія ихъ не сохранились въ подлинникѣ. Но то, что осталось, даетъ основаніе упрекать римскихъ юристовъ въ отсутствіи точныхъ представленій объ источникахъ права.

Относительно jus gentium взгляды юристовъ обнаружили прежде всего неустойчивость: оно представлялось имъ то положительнымъ римскимъ правомъ, то лишь философскимъ. То и другое воззрѣніе имѣетъ свое основаніе въ своеобразности правообразованія въ Римѣ. Насколько jus gentium примѣнялось къ лицамъ и отношеніямъ, которыхъ не имѣло въ виду jus civile, насколько обязательность его основывалась на общепризнанности со стороны всѣхъ народовъ—оно не было положительнымъ. Такія нормы могли быть рекомендуемы, но не обязательны въ юридическомъ смыслѣ.

Но, насколько положенія, наблюдаемыя у другихъ народовъ, съ которыми пришлось римлянамъ столкнуться, рекомендуемыя юристами, являются обязательными для претора перегриновъ, призваннаго судить римлянъ съ иностранцами по этимъ именно нормамъ — jus gentium было правомъ положительнымъ.

Отъ греческой философіи приняли юристы римское представленіе о jus naturale. Въ сохранившемся воззрѣніи знаменитаго юриста Ульпіана проглядываетъ полная неуясненность этого понятія. Съ одной стороны jus naturale является правомъ, вытекающимъ съ необходимостью изъ насущныхъ потребностей всего живого міра. Поэтому такое право опредѣляетъ поведеніе и жизнь такъ, какъ и животныхъ, это то право quod natura omnia animalia docuit [1]). Законы природы смѣшиваются съ нормами права. Съ другой стороны по взгляду Ульпіана jus naturale имѣетъ примѣненіе только къ человѣческимъ отношеніямъ, такъ какъ подобные поступки, какъ воровство, расторженіе брака, не могутъ быть совершены животными [2]).

Что же является источникомъ этого естественнаго права? Римскіе юристы ссылаются на вѣчный разумъ стоиковъ, которому придаютъ названіе naturalis ratio. Такимъ образомъ, естественное право отличается отъ общенароднаго, потому что первое основывается на естественной необходимости, а второе на общепризнанности. Напр., рабство принято было у всѣхъ народовъ, извѣстныхъ Риму, но это еще не значитъ, по мнѣнію юристовъ, чтобы оно согласовалось съ требованіями природы. Естественное право отличается отъ національнаго, потому что первое присуще всѣмъ людямъ или даже всѣмъ животнымъ существамъ, тогда какъ второе— лишь римскому народу.

Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи этихъ различій, послѣднія значительно теряютъ въ своей рѣзкости. Въ самомъ дѣлѣ, какая причина тому, что всѣ народы принимаютъ извѣстный институтъ? Не потому ли именно, что онъ отвѣчаетъ необходимости, что онъ естественъ? Юристъ Гай, не колеблясь, отвѣчаетъ, что въ основѣ jus gentium лежитъ naturalis ratio. Въ такомъ случаѣ jus gentium сливается съ

---

[1]) L. 1, § 3 de justicia et jure, 1, 1.
[2]) 1, § 3 Dig. 9, 1.

jus naturale [1]). Если естественное право вытекаетъ необходимо изъ требованій природы, то оно не можетъ быть чуждо и римскому jus civile.

Когда нельзя сослаться ни на естественную необходимость, на на общепризнанность нормы, остается еще одно средство—прибѣгнуть къ чувству справедливости (aequitas). Конечно, это мѣрило съ теченіемъ времени, съ измѣненіемъ умственнаго и нравственнаго міровоззрѣнія, подвергалось само измѣненію. Хотя римскіе юристы, въ оправданіе своихъ рѣшеній, не разъ ссылались на aequitas, но они не дали намъ опредѣленія этого понятія. Повидимому, подъ этимъ именемъ они понимали то, что безсознательно подсказывало, какъ слѣдуетъ поступать, чтобы точнымъ примѣненіемъ положительнаго права не встать въ противорѣчіе съ чувствомъ справедливости. Изъ неоднократно встрѣчающагося выраженія naturalis aequitas можно думать, что въ представленіи римскихъ юристовъ aequitas не отличалось рѣзко отъ естественнаго права.

V. Изъ этого можно видѣть, что научная дѣятельность римскихъ юристовъ мало освѣщалась философскимъ духомъ. Они весьма мало разработали философію положительнаго права, ничего не внесли въ сокровищницу общественныхъ идеаловъ.

Хорошіе практики, римскіе юристы руководились больше инстинктомъ, нежели строго выработанною теоріею. Довольно правильно рѣшая отдѣльные вопросы, проявляя весьма тонкій анализъ къ отдѣльнымъ юридическимъ отношеніямъ, они совершенно неспособны были къ обобщеніямъ. Всякія опредѣленія казались имъ чрезвычайно опасными. Напрасно было бы искать у нихъ опредѣленій, напр., договора, заблужденія, хотя этими понятіями они пользуются постоянно. Извѣстно, сколько трудностей доставили они тѣмъ, кто хотѣлъ выяснить, какъ они понимали владѣніе. Они страдали недостаткомъ историческаго образованія, столь необходимаго для теоріи. Это тѣмъ менѣе понятно, что римскіе юристы, люди большею частью прекрасно обставленные съ матеріальной стороны, пользовавшіеся общимъ почетомъ, не были погружены въ мелочи профессіальной дѣятельности, имѣли свободное время, средства и побужденіе къ выработкѣ возможно широкаго міровоззрѣнія. Даже система права, кото-

[1]) Gaji, I, 1; I, 189; II, 65; III, 154.

рою римскіе юристы стали пользоваться для учебныхъ цѣлей со времени Квинта Муція Сцеволы (140—82) и подъ вліяніемъ философіи, далеко не въ состояніи вызвать удивленія или восхищенія. Римскіе юристы, повидимому, и не сознавали того значенія, какое имѣетъ систематика для догмы.

Нѣсколько болѣе понятна незначительность усилій, проявленныхъ римскими юристами въ области политики права. Въ противоположность внѣшнимъ юристамъ, принужденнымъ или разрабатывать дѣйствующее право или предлагать реформы безъ достаточной надежды на скорое ихъ осуществленіе, — римскіе юристы находились у самаго источника правового творчества: они сами двигали право. Ихъ совѣты, указанія, предложенія могли, благодаря эдикту, сейчасъ же превратиться въ нормы дѣйствующаго права. Въ такой работѣ былъ огромный интересъ, но тѣмъ самымъ ослаблялся интересъ къ политикѣ права въ болѣе широкомъ масштабѣ.

Замѣчательно, что отсутствіе интереса къ реформѣ права обнаруживается не только въ спеціальной юридической литературѣ, но даже въ общей. Напр., въ комедіяхъ Плавта, дающихъ огромный матеріалъ для знакомства съ положительнымъ правомъ республики, вовсе не поднимаются вопросы о желательности измѣненія права въ томъ или иномъ отношеніи.

VI. Нельзя не обратить вниманія на то обстоятельство, что весь интересъ римскихъ юристовъ сосредоточился на частномъ правѣ. Юристу Ульпіану удалось дать ту форму разграниченія частнаго и публичнаго права, которая съ того времени до нынѣ остается общепринятой: publicum jus est, quod ad statum rei Romanae spectat, privatum, quod ad singulorum utilitatem, sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim [1]). Въ основу этого различія положено содержаніе интересовъ, охраняемыхъ тою и другою частью права. Увлекшись частнымъ правомъ, юристы почти вовсе не касаются ни государственнаго устройства, ни основаній карательной дѣятельности, ни системы обложенія налогами. Въ противоположность греческимъ философамъ, обнимавшимъ въ своихъ планахъ переустройства все общество, всѣ отношенія, римскіе юристы не шли дальше торговой и семейной обла-

[1]) L. 2, § 2 de justitia et jure, I, 1.

сти. Въ этой сферѣ они чувствовали себя прочно и въ высь не стремились.

Чѣмъ же объяснить такое сосредоточіе интересовъ римской юриспруденціи на вопросахъ частнаго права? Можно думать, что объясненіе кроется въ той привлекательности, какую имѣла возможность непосредственнаго воздѣйствія на правовой порядокъ въ области частнаго и совершенная невозможность такого вліянія въ области публичнаго права. Съ другой стороны причиною могло быть отсутствіе философскаго момента въ міровоззрѣніи юристовъ. Хотя мы и знаемъ, что многіе изъ нихъ были не чужды греческой философіи, но мы знаемъ также, что юристы, какъ и вообще римляне, были мало надѣлены духомъ творчества, поэтическаго и философскаго. Они неспособны были подняться на высоту и оттуда взглянуть на человѣческое общежитіе.

VII. Римская юриспруденція не сумѣла провести границу между правомъ и нравственностью. И объясненіе этому дается опять-таки особенностями правового творчества въ Римѣ. Римскіе юристы слишкомъ привыкли обращать свои нравственныя представленія въ нормы положительнаго права, чтобы допустить между тѣми и другими точную границу. То, что имъ казалось хорошимъ и справедливымъ, должно было сдѣлаться и правомъ.

Отсюда совершенно слабое съ теоретической стороны и объяснимое со стороны историческихъ условій опредѣленіе права, исходящее отъ Цельза, какъ ars boni et aequi [1]). Юристы въ этомъ опредѣленіи приняли въ соображеніе не право, какъ общественное явленіе, а тотъ духовный источникъ, изъ котораго создается право. Такой же странный характеръ имѣетъ и опредѣленіе науки права: divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia [2]). Здѣсь цѣликомъ принято стоическое опредѣленіе философіи. Если понимать право, какъ добро и справедливость, то знаніе его совпадаетъ съ этикою, важнѣйшею частью философіи. Лишены юридическаго характера и основныя правила юридическаго поведенія: honeste vivere, neminem laedi, suum cuique tribuere.

---

[1]) I. 1 pr. de justitia et jure, 1, 1.
[2]) L. 10, de justitia et jure, 1, 1.

§ 13. Цицеронъ.

Литература: Буассье, *Цицеронъ и его друзья*, 1880; Андріановъ, *Политическая и литературная дѣятельность Цицерона*, 1880; Андріановъ, *Цицеронъ*, 1889; Voigt, *Das jus naturale etc.*, т. I, стр. 176—226; Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie*, стр. 537—593.

I. Страннымъ образомъ, самымъ виднымъ представителемъ философіи права въ Римѣ, странѣ юристовъ по преимуществу, явился человѣкъ, который къ этому классу не принадлежалъ. Это знаменитый ораторъ Маркъ Туллій Цицеронъ (106—43 до Р. Хр.).

Это было время особенно благопріятное для разработки вопросовъ философіи права. Во-первыхъ, въ этотъ именно моментъ Римъ, послѣ удачныхъ пуническихъ войнъ, обнаружилъ явную наклонность изъ небольшой городской общины, подобной греческимъ, превратиться во всемірное государство, раскинутое на огромномъ пространствѣ и включающее различныя народности. И это именно превращеніе заставило сознавать непригодность стараго государственнаго устройства и искать новыхъ формъ, болѣе соотвѣтствующихъ новымъ условіямъ жизни. Этимъ, въ свою очередь, объясняется та острая борьба партій, которая приняла въ эпоху Цицерона характеръ террора, заставлявшаго особенно настоятельно желать государственнаго переустройства.

Цицеронъ имѣлъ всѣ внѣшнія данныя, чтобы стать выразителемъ общественныхъ теченій, чтобы дать отвѣтъ жадно ожидавшимъ выхода. Онъ былъ государственнымъ дѣятелемъ, вращавшимся въ самомъ вихрѣ политической жизни. Онъ считался лучшимъ знатокомъ греческой философіи и являлся ея популяризаторомъ въ Римѣ. Если онъ не былъ юристомъ въ настоящемъ значеніи слова, все же съ областью юридическихъ вопросовъ онъ былъ достаточно знакомъ въ качествѣ оратора.

Несмотря на всѣ эти благопріятныя условія, какъ со стороны общественной, такъ и личной, вслѣдствіе которыхъ можно было ожидать, что Цицеронъ сумѣетъ схватить теченіе современной мысли и дастъ наилучшее выраженіе современнымъ стремленіямъ,—Цицеронъ не оправдалъ такихъ

надеждъ. Причина тому кроется въ его личной психикѣ. Въ высшей степени впечатлительный, онъ въ то же время проявилъ поразительную нерѣшительность какъ въ дѣйствіяхъ, такъ и въ мысли. Постоянное колебаніе составляло отличительную черту всей его жизни. Полный уваженія къ старымъ римскимъ традиціямъ, онъ болѣе всѣхъ поддался новому вліянію греческой культуры. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ именно людямъ, которые, по его же выраженію, ad majorum morem adventitiam doctrinam adhibuerunt [1]). Въ государственной дѣятельности Цицеронъ проявилъ поразительный политическій оппортунизмъ, побудившій его перебѣгать отъ одной партіи къ другой, отъ однихъ лицъ къ другимъ. Въ философіи Цицеронъ оказался чистымъ экклектикомъ и потому не занялъ здѣсь никакой твердой позиціи. То онъ принималъ ученіе стоиковъ, то преклонялся передъ Платономъ, то перебрасывался на сторону Аристотеля.

Молодымъ человѣкомъ онъ началъ свою общественную дѣятельность смѣлою рѣчью въ защиту Росція, которою задѣвалъ всемогущаго въ то время Суллу. Этотъ демократическій дебютъ надолго обезпечилъ ему довѣріе и поддержку со стороны народа. Но, опасаясь недовольства Суллы, Цицеронъ предпочелъ отправиться въ путешествіе съ образовательною цѣлью. Въ Аѳинахъ онъ проникся интересомъ къ философіи, которою занимался по преимуществу.

Смерть Суллы обезпечила Цицерону возвращеніе въ Римъ. Съ этого времени онъ весь погружается въ политическую жизнь. Въ 63 году онъ дѣлается консуломъ и съ этого момента склоняетъ свои симпатіи въ сторону аристократіи. Онъ выступаетъ энергичнымъ борцомъ противъ сдѣланнаго трибуномъ Сервіемъ Рулломъ предложенія раздѣлить внѣиталійскія земли между обѣднѣвшимъ населеніемъ. Онъ же спасаетъ отечество отъ таинственнаго заговора Катилины, предполагавшаго свергнуть правительство и измѣнить государственный строй.

Раздраженная его измѣною демократическая партія сумѣла отомстить при посредствѣ трибуна Клодія: Цицеронъ подвергся изгнанію. Хотя онъ вскорѣ возвращается, и даже съ торжествомъ, но симпатіи народа были утрачены навсегда. Онъ чувствуетъ свое политическое отчужденіе и потому

---

[1]) *О государствѣ*, кн. III, гл. II.

обращается къ мирнымъ научнымъ занятіямъ. Онъ возобновляетъ свое знакомство съ философіей и принимается за творчество въ этой области.

Въ то время, однако, трудно было отрѣшиться отъ участія въ общественныхъ дѣлахъ, особенно человѣку, уже игравшему значительную политическую роль. Въ борьбѣ между Помпеемъ и Цезаремъ, Октавіаномъ и Антоніемъ Цицеронъ занималъ нерѣшительное положеніе. Онъ кончилъ свою жизнь отъ руки, направленной Антоніемъ.

II. Заслуги Цицерона въ области философіи могутъ быть сведены къ тому, что, во-первыхъ, онъ возбудилъ въ римскомъ обществѣ и особенно въ юристахъ большой интересъ къ греческой философіи и, во-вторыхъ, сблизилъ философію права въ томъ видѣ, какъ она была разработана греческими мыслителями, съ положительнымъ правомъ, которое въ Римѣ играло такую роль, какая не придавалась ему въ Греціи.

Но самъ Цицеронъ былъ гораздо болѣе высокаго мнѣнія о себѣ. Указывая на то, что греческіе философы, какъ Платонъ, Аристотель, были только кабинетными мыслителями и что съ другой стороны государственные люди большею частью философски необразованы, Цицеронъ задаетъ вопросъ: нельзя ли найти человѣка, который былъ бы силенъ равно какъ въ философіи, такъ и въ политикѣ? Одинъ изъ участвующихъ въ бесѣдѣ скромно высказалъ предположеніе, что такой человѣкъ находится именно среди нихъ [1]). Конечно, этотъ человѣкъ никто иной, какъ Маркъ Туллій Цицеронъ.

Въ дѣйствительности Цицеронъ былъ слабый философъ и не менѣе слабый юристъ.

У Цицерона нѣтъ своей оригинальной философіи [2]), и онъ не примыкаетъ рѣшительно ни къ какой школѣ. Онъ преклоняется передъ Платономъ, заимствуетъ у него темы для трактатовъ по философіи права, даже названія ихъ [3]), принимаетъ діалогическую форму изложенія. По его собственному заявленію, онъ ближе всего примыкаетъ къ послѣдователямъ Платона, извѣстнымъ подъ именемъ Новой Академіи. Но въ то же время исходнымъ пунктомъ для ученія о сущности права ему служитъ ученіе стоиковъ о природѣ и разумѣ.

---

[1]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. III, гл. 6.
[2]) Zeller, т. III, ч. 1, гл. 3.
[3]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 5.

Но Цицеронъ не приложилъ труда къ основательному изученію юриспруденціи. Онъ упрекалъ юристовъ къ узости взгляда, въ ограниченіи своего труда казуистикою, въ отсутствіи философской точки зрѣнія. Если въ этомъ отношеніи онъ былъ совершенно правъ, то, съ другой стороны, слѣдуетъ признать, что онъ мало оказалъ содѣйствія юриспруденціи въ дѣлѣ поднятія ея. Онъ даже не замѣчалъ того важнаго движенія въ развитіи права, которое совершалось на его глазахъ [1]). Онъ не обратилъ вниманія юристовъ на болѣе важные общественные вопросы, чѣмъ тѣ, которые занимали ихъ всецѣло. Въ области частнаго права Цицеронъ, при всемъ своемъ превосходствѣ въ образованіи, не далъ философскаго освѣщенія отдѣльнымъ вопросамъ, поглощавшимъ все вниманіе юристовъ. Чтобы повести юриспруденцію по новому пути, Цицерону слѣдовало бы стать во главѣ юристовъ. Онъ этого не хотѣлъ.

III. Сочиненій, относящихся до философіи права, Цицеронъ оставилъ два: „О государствѣ“, написанное въ 54, и „О законахъ“, написанное въ 52 году до Р. Хр. Заглавія сочиненій сами показываютъ, да и Цицеронъ не отрицаетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ подраженіемъ Платону. Однако, сходство заглавій не обусловливаетъ еще сходства содержанія. Платонъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ даетъ два государственныхъ идеала, одинъ далѣе, другой ближе къ дѣйствительности. Цицеронъ же въ обоихъ сочиненіяхъ придерживается одного и того же идеала. Первое сочиненіе посвящено изслѣдованію основъ государственнаго устройства, второе—деталей его, если не считать введенія, которое имѣетъ своею цѣлью выясненіе сущности права.

Оба сочиненія дошли до насъ въ отрывочномъ видѣ, препятствующемъ воспроизвести въ точности полную картину политическаго міровоззрѣнія Цицерона. Но характеръ его обнаруживается, конечно, и въ этихъ отрывкахъ.

Онъ находитъ себѣ подтвержденіе и въ различныхъ другихъ произведеніяхъ Цицерона, въ „Тускуланскихъ бесѣдахъ“, „Объ обязанностяхъ“ и другихъ, гдѣ по частямъ разсѣяно много положеній, относящихся къ философіи права.

IV. Этика Цицерона примыкаетъ къ стоицизму. „Высшее благо состоитъ въ томъ, чтобы жить согласно съ природою

---

[1]) Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, т. I, 1883, стр. 480.

(ex natura vivere), т. е. довольствоваться малымъ и добродѣтелью; или слѣдовать природѣ (naturam sequi) и жить по ея законамъ, т. е. не отказывать въ томъ, чего она требуетъ, насколько, однако, это допускаетъ добродѣтель, которая прежде всего должна служить закономъ“ [1]). Такимъ образомъ одного руководящаго начала для нравственнаго поведенія нѣтъ: человѣкъ долженъ колебаться, прислушиваясь то къ голосу природы, то къ голосу добродѣтели, и разрѣшать ихъ столкновеніе по принципу, который ему не данъ.

Какъ настоящій римлянинъ, Цицеронъ не можетъ примириться съ стоическою мыслью о необходимости и даже возможности устраняться отъ политической жизни. „Отечество, давая намъ жизнь и воспитаніе, ожидаетъ отъ насъ вознагражденія: если оно обезпечиваетъ намъ благосостояніе, то, конечно, не для того, чтобы дать нашей праздности вѣрную охрану, нашимъ наслажденіямъ полное спокойствіе. Нѣтъ, оно призываетъ себѣ на службу наши самыя высокія, самыя лучшія качества души, ума, и оставляетъ за нами одинъ только излишекъ“ [2]). Такъ говоритъ Цицеронъ языкомъ республиканца.

V. Цицеронъ признаетъ всю важность теоретической философіи права, которая одна способна дать твердо опредѣленныя понятія. „Основной законъ, который необходимо соблюдать въ каждомъ разсужденіи, если не хочешь заблудиться,— это опредѣлить то понятіе, о которомъ предполагается вести изслѣдованіе“ [3]). Этимъ правиломъ Цицеронъ пользуется въ своихъ сочиненіяхъ о государствѣ и о законахъ.

Въ чемъ же заключается сущность права?

„Сущность права слѣдуетъ искать не въ эдиктѣ претора, какъ это дѣлаетъ большинство нашихъ современныхъ юристовъ, и не въ законахъ XII таблицъ, какъ это дѣлали древніе, но только въ самой глубинѣ философіи“ [4]). „То, что мы называемъ положительнымъ правомъ (jus civile), занимаетъ очень ограниченное мѣсто въ обширной области права природы (jus naturae)“. А вѣдь основная задача, говоритъ, играя словами, Цицеронъ, состоитъ въ томъ, чтобы выяснить природу права (natura juris).

---

[1]) Цицеронъ, *О законѣ*, кн. I, гл. 21.
[2]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. I, гл. 4.
[3]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. II, гл. 4; *О государствѣ*, кн. I, гл. 24.
[4]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 5.

Природу права надо искать въ природѣ человѣка [1]). Можно было бы думать, что Цицеронъ обратится къ потребностямъ человѣка. Но онъ прибѣгаетъ къ иному пріему.

Человѣкъ по своей природѣ близокъ къ божеству. Эту близость создаетъ разумъ, который присущъ только богу и человѣку. Этимъ создается между ними связь. Но истинный разумъ (recta ratio) и есть тотъ высшій законъ природы, который передается человѣку отъ божества [2]). „Законъ природы есть высшій разумъ, запечатлѣнный въ нашей природѣ, который предписываетъ, что̀ слѣдуетъ дѣлать и отъ чего слѣдуетъ воздерживаться“ [3]). Что же составляетъ содержаніе права природы? Это тѣ чувства, которыя врождены человѣку: чувства религіи, почтенія, благодарности, мести, долга, любви къ истинѣ [4]).

Изъ этого основного положенія, что сущность права заключается въ велѣніи, диктуемомъ природою, слѣдуютъ всеобщность [5]) и неизмѣнность его во времени [6]). Изъ этого же положенія съ очевидностью вытекаетъ, что право независимо отъ человѣческой воли. Поставленный греческой философіей вопросъ о томъ, является ли право человѣческимъ установленіемъ или даромъ природы, Цицеронъ разрѣшаетъ въ пользу второго мнѣнія. „Право природы не есть плодъ человѣческаго ума, не есть постановленіе какого либо народа, но нѣчто вѣчное, управляющее міромъ, указывающее въ своей премудрости, что̀ человѣку слѣдуетъ дѣлать или чего избѣгать“ [7]).

Отсюда еще дальнѣйшій выводъ: не все то, что установлено людьми и называется ими правомъ, составляетъ право на самомъ дѣлѣ. Значитъ, положительное право, насколько оно противорѣчитъ естественному, не есть право. „Вотъ, какъ это доказывается. Безъ сомнѣнія, законы были созданы для блага гражданъ, для охраненія государства, для того, чтобы сдѣлать общежитіе болѣе спокойнымъ и пріятнымъ. Тѣ, кто впервые создали эти законы, навѣрное говорили народу, что

---

[1]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 5.
[2]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 7.
[3]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 6.
[4]) Цицеронъ, *Объ изобрѣтательности*, кн. II, гл. 22.
[5]) Цицеронъ, *Объ обязанностяхъ*, кн. III, гл. 7.
[6]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 6.
[7]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. II, гл. 4.

эти постановленія, если народъ захочетъ ихъ принять и подчиниться имъ, сдѣлаютъ его болѣе счастливымъ и благороднымъ. Всѣ эти постановленія, такимъ образомъ составленныя и принятыя, получили названіе законовъ. Отсюда можно заключить, что тѣ, кто, вопреки своимъ обязанностямъ и обѣщаніямъ, предложили гибельныя и несправедливыя постановленія, дали не законы, а что-то другое“ [1]). „Вѣдь это нелѣпость утверждать, будто все то, что нормировано обычаями или законами, справедливо! А законы, изданные тираномъ? Если бы тридцать тирановъ создали законы и всѣ аѳиняне пришли отъ нихъ въ восторгъ, неужели законы эти стали бы отъ этого справедливѣе?“ [2]). Но какъ отличить хорошій законъ отъ дурного? Единственное мѣрило—это природа, а не общественное мнѣніе. Вѣдь мы признаемъ хорошими дерево или лошадь не потому, что таково наше мнѣніе, а потому, что такова природа этихъ вещей [3]).

Такимъ образомъ Цицеронъ вовсе не достигаетъ поставленной цѣли—дать точное опредѣленіе понятію о правѣ. Въ странѣ, пріобрѣвшей всемірную славу своимъ правомъ, самый видный философъ остается на точкѣ зрѣнія греческихъ мыслителей, не давшихъ сколько нибудь точнаго разграниченія понятій о правѣ и нравственности. Какъ у нихъ, такъ и у Цицерона даже не сознается самая проблема.

VI. Ту же неясность внесъ Цицеронъ и въ ученіе объ источникахъ права.

Мы видѣли, что Цицеронъ признаетъ положительное право, jus civile, лишь частью естественнаго права (jus naturale). Но при этомъ условіи jus civile логически не можетъ стоять въ противорѣчіи съ природою. Между тѣмъ Цицеронъ самъ допускаетъ такое несоотвѣтствіе. Очевидно, онъ имѣлъ въ виду обратное положеніе: jus naturale составляетъ часть права, которымъ руководствуется каждый народъ. Оно составляетъ основное ядро juris civilis. Но въ виду его всеобщности и неизмѣнности оно должно быть одинаковымъ у всѣхъ народовъ.

Если естественное право является у всѣхъ одинаковымъ, то невольно возбуждается вопросъ, какъ же понимаетъ Ци-

---

[1]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. II, гл. 5.
[2]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 15.
[3]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 16.

церонъ соотношеніе между jus naturalis и jus gentium. Съ одной стороны онъ готовъ отождествить ихъ [1]). Съ другой стороны въ его представленіи jus gentium является частью положительнаго права, jus civile [2]). Но, очевидно, это два совершенно разныхъ рѣшенія на вопросъ, вытекающій изъ окружающей дѣйствительности. Цицеронъ могъ оперировать понятіемъ jus naturale, какъ оно было уже разработано греческими философами, но онъ не въ состояніи былъ справиться съ самостоятельною задачею, которую ставила ему римская жизнь.

VII. Слѣдуя своему указанію на важность словесныхъ опредѣленій, Цицеронъ опредѣляетъ государство какъ дѣло народное, respublica est res populi, народъ же есть союзъ людей, связываемыхъ общностью интересовъ и признаніемъ одного и того же права [3]). Изъ этихъ двухъ признаковъ, очевидно, второй является наиболѣе существеннымъ. По крайней мѣрѣ Цицеронъ не разъ указываетъ, что характернымъ отличіемъ государственнаго союза служитъ единство права [4]). Если бы такой признакъ былъ выдвинутъ греческимъ философомъ—это не было бы удивительно. Но Цицеронъ не могъ не замѣтить, что въ римскомъ государствѣ, какимъ оно являлось въ его время, не было именно единства въ правѣ, которымъ руководствовались лица, входившія въ его составъ. Въ свое оправданіе Цицеронъ могъ, конечно, сказать, что поэтому-то они и не были римскими гражданами.

Въ чемъ же обоснованіе государства? По мнѣнію Цицерона, цѣль государства состоитъ въ охраненіи имущественныхъ интересовъ. Первая и основная обязанность тѣхъ, кто стоитъ у кормила правленія, наблюдать, чтобы каждый пользовался спокойно тѣмъ, что ему принадлежитъ. Конечно, природа соединила людей въ союзы, но строить города (государства) ихъ побудила только надежда обезпечить за собою плоды своихъ трудовъ [5]).

Причина, побудившая людей соединиться въ государства,

---

[1]) Цицеронъ, *Объ обязанностяхъ*, кн. III, гл. 5.
[2]) Цицеронъ, *Объ обязанностяхъ*, кн. III, гл. 17.
[3]) Цицеронъ, *Государство*, кн. I, гл. 25.
[4]) Цицеронъ, *О законахъ*, кн. I, гл. 7, рѣчь pro Bulb. XIII, 31.
[5]) Цицеронъ, *Объ обязанностяхъ*, кн. II, гл. 21.

не столько слабость человѣка, сколько природный инстинктъ [1]). Это природное стремленіе къ соединенію создало различныя соединенія, изъ которыхъ однимъ является государство. Такихъ соединеній можетъ быть четыре. Первою формою является семейный союзъ, обладающій естественною способностью къ размноженію. Второю формою служитъ государство съ общностью права, какъ характернымъ признакомъ. Третьею формою соединенія слѣдуетъ признать націю, т. е. совокупность лицъ, пользующихся однимъ и тѣмъ же языкомъ. Далѣе идетъ человѣчество какъ союзъ существъ, одаренныхъ разумомъ и рѣчью [2]).

VIII. Подъ вліяніемъ греческой философіи и Цицеронъ ставитъ вопросъ о наилучшемъ государственномъ устройствѣ и наилучшихъ законахъ. Но, неспособный къ высокимъ полетамъ, римскій умъ взялъ верхъ надъ приверженностью къ греческимъ образцамъ. Идеалъ Цицерона не идетъ далѣе римской дѣйствительности.

Классифицируя различныя формы правленія по греческому образцу, на основаніи числа лицъ и цѣли управленія, Цицеронъ затрудняется, какой изъ нихъ можно было бы отдать преимущество. Каждая изъ нихъ имѣетъ достоинства и свои недостатки. Если уже непремѣнно выбирать, то преимущество слѣдуетъ отдать монархіи [3]). До сихъ поръ Цицеронъ стоитъ на точкѣ зрѣнія греческихъ философовъ.

Но и лучшая изъ всѣхъ формъ правленія, монархическая, не удовлетворяетъ его, какъ она не удовлетворяла Платона и Аристотеля. Цицеронъ рѣшаетъ, что наилучшая форма правленія состоитъ въ соединеніи всѣхъ трехъ элементовъ: монархическаго, аристократическаго и демократическаго [4]). Такую форму нечего искать въ фантазіи, какъ это дѣлали греческіе мыслители. Она дана историческою дѣйствительностью. Это государственное устройство Рима въ его послѣдовательномъ развитіи [5]). Оно создалось не волею одного лица, хотя бы и генія, а соединеннымъ дѣйствіемъ многихъ людей и многихъ вѣковъ [6]). Далѣе этого идти некуда.

---

[1]) Цицеронъ, *Огосударствѣ*, кн. I, гл. 25; *Объ обязанностяхъ*, кн. I, гл. 4.
[2]) Цицеронъ, *Объ обязанностяхъ*, кн. I, гл. 7, кн. III, гл. 17.
[3]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. I, гл. 35.
[4]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. I, гл. 35, 45, кн. II, гл. 23.
[5]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. II, гл. 38 и 39.
[6]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. II, гл. 1.

Также скромны политико-правные идеалы Цицерона и въ области отдѣльныхъ законовъ. Подвергая критикѣ съ точки зрѣнія естественнаго права постановленія XII таблицъ, Цицеронъ пришелъ къ заключенію, что они вполнѣ соотвѣтствуютъ требованіямъ природы [1]). Въ своемъ сочиненіи De legibus Цицеронъ подробно перечисляетъ желательныя нормы права, и въ концѣ концовъ заставляетъ одного изъ собесѣдниковъ признать, что эти пожеланія не что иное, какъ почти точное воспроизведеніе дѣйствующихъ законовъ [2]). Правда, сочиненіе это не дошло до насъ полностью. Въ имѣющемся отрывкѣ сохранились лишь предлагаемые законы относительно религіи и должностныхъ лицъ. Нѣтъ ничего ни о собственности, ни о семьѣ. Можно, конечно, предполагать, что относящіяся сюда книги не дошли до насъ [3]). Но едва ли не вѣрнѣе будетъ предположить, что Цицеронъ и не коснулся этой области. Передать свои пожеланія въ этой сферѣ съ тою же подробностью, какая принята была для религіозныхъ постановленій, требовало бы изложенія дѣйствовавшаго въ то время гражданскаго права. Едва ли эта задача была по силамъ Цицерону, особенно въ Римѣ, гдѣ знаніе положительнаго права стояло такъ высоко.

---

[1]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. II, гл. 24.
[2]) Цицеронъ, *О государствѣ*, кн. III, гл. 5.
[3]) Hildebrand, *Geschichte und System der Rechtsphilosophie*, I, 555.

СРЕДНЕВѢКОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

§ 14. Общественный и духовный строй среднихъ вѣковъ.

Литература: Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1887, рус. перев. 1907; Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters*, т. I, 1894, т. II, 1895; Петрушевскій, *Очерки изъ исторіи средневѣковаго общества и государства*, 1907; De Broglie, *L'empire et l'église au IV siècle*, 1887; Carlyle, *A History of mediaeval political theory in the West*, т. I, 1903; Герье, *Средневѣковое міровоззрѣніе, его возникновеніе и идеалъ* (В. Евр. 1891, №№ 1—4); кн. Е. Трубецкой, *Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ*, ч. I. *Міросозерцаніе блаженнаго Августина*, 1892.

I. Подъ именемъ среднихъ вѣковъ нерѣдко понимается переходное время отъ паденія Западной Римской имперіи до возрожденія и реформаціи, т. е. промежутокъ отъ V до XV столѣтія. Съ этой точки зрѣнія средневѣковье является однимъ изъ моментовъ всемірной исторіи, по одной сторонѣ котораго остается классическій міръ, по другую возникаютъ національныя государства новаго времени.

Но такое раздѣленіе исторіи человѣчества на три момента не имѣетъ научнаго оправданія. Въ дѣйствительности исторія имѣетъ дѣло съ рядомъ культуръ, какъ моментовъ въ жизни человѣчества, которыя характеризуются какими либо рѣзко выдающимися признаками. Эти культуры, соприкасаясь, оказываютъ другъ на друга вліяніе; таково, напр., послѣдствіе соприкосновенія западно-европейской культуры съ арабской. Возможно однако, что судьба не столкнетъ вовсе разныхъ культуръ; таково, напр., соотношеніе римской культуры и южно-американской.

Различныя точки зрѣнія даютъ и разное освѣщеніе событіямъ прошлаго. Если смотрѣть на средневѣковье, какъ на второе дѣйствіе трехактной исторической драмы, то періодъ этотъ представляется, какъ быстрое и ужасающее пониженіе человѣческой цивилизаціи, продолжавшееся въ теченіе цѣлаго тысячелѣтія. Если же смотрѣть на западноевропейскую культуру, какъ на нѣчто особое, то средневѣковье, какъ дѣтскій періодъ новой исторической жизни, представится въ менѣе мрачномъ свѣтѣ.

Признавая, что въ V вѣкѣ по Р. Хр. на западѣ Европы зарождается новая культура, мы отмѣчаемъ въ ея исторіи періодъ, который отличается особыми, свойственными ему признаками общественной и духовной жизни. Этотъ періодъ включается въ IX—XIII столѣтія. Время отъ V до IX вѣка можетъ быть разсматриваемо, какъ подготовленіе къ средневѣковому строю, XIV и XV вѣка—какъ разложеніе его.

II. Выработка западно-европейской культуры выпала на долю главнымъ образомъ германскихъ племенъ. Однако, такъ какъ германцы принялись воздвигать новое зданіе на мѣстѣ, гдѣ находились остатки римской цивилизаціи, то на построеніе новой культуры пошелъ какъ новый, германскій, матеріалъ, такъ и старый, римскій. Цементомъ послужила та духовная сила, которая къ этому времени стала пріобрѣтать выдающееся значеніе,—христіанство.

Римскій элементъ западно-европейской культуры обусловливался тою высокою степенью государственнаго сплоченія, какой достигъ Римъ. Нормированіе общественной жизни законами, исходящими отъ верховной власти, высокій авторитетъ этой власти въ глазахъ подчиненныхъ, идея общенароднаго государства, выдвинутая римскими завоеваніями и стоическою философіей, рѣзкое различіе общественныхъ классовъ по происхожденію и въ то же время подчиненіе личности каждаго гражданина интересамъ государства, огромное имущественное неравенство, пресыщеніе благами со стороны меньшинства и безнадежная зависть неудовлетвореннаго большинства,—таковы черты того культурнаго матеріала, который нашли германцы въ полуразрушенномъ видѣ на томъ мѣстѣ, гдѣ имъ суждено было воздвигнуть новую культуру.

Совершенно иными чертами отличались германцы. Государственное сплоченіе было совершенно чуждо этимъ дикарямъ. Сколько нибудь прочное соединеніе происходило лишь

на полѣ битвы. Отдѣльное лицо не подчинялось власти другого иначе, какъ добровольно въ виду совмѣстнаго набѣга. Германецъ шелъ за тѣмъ, кто ему больше нравился. Общественную связь германецъ признавалъ лишь въ предѣлахъ небольшой группы, рода, самое большее племени. Низкая степень экономическаго развитія, на которой стояли германцы при ихъ соприкосновеніи съ Римомъ, не давала почвы для крупнаго имущественнаго неравенства. А отсюда и вообще равенство между всѣми германцами по политическому значенію и по образованію. Германскій демократизмъ являлся прямою противоположностью римскому аристократизму. При всей своей необузданности, любви къ свободѣ, германецъ слѣпо подчинялся обычаямъ, сложившимся въ его общественной средѣ. Авторитетъ обычая у германцевъ, по словамъ Тацита, имѣлъ большее значеніе, чѣмъ у другихъ (римлянъ!) авторитетъ закона. Неизбалованный германецъ вступаетъ на историческую сцену съ жаждою наслажденій какъ въ земной, такъ и въ загробной жизни, которая его мало развитому уму представлялась простымъ продолженіемъ первой.

Германцы пришли въ соприкосновеніе съ Римомъ уже не языческимъ, а значительно христіанизированнымъ.

На краю Римской имперіи, среди евреевъ и подъ вліяніемъ іудейства, рождается новая религія, построенная на началахъ, совершенно чуждыхъ римлянамъ. Въ римское общество, раздираемое классовою борьбою за деньги, вліяніе, положеніе, почетъ, наслажденія, борьбою за блага, которыя въ изобиліи сыпались на однихъ и оставались недосягаемою мечтою для другихъ, проникло ученіе, которое отнеслось съ презрѣніемъ къ самой цѣли борьбы, которое въ погонѣ за внѣшними благами противопоставило силу духа. Нравственное содержаніе христіанскаго ученія должно было обезпечить ему успѣхъ среди римскаго населенія. Простая рѣчь еврейскихъ рыбаковъ была понятна римскимъ пролетаріямъ болѣе, нежели разсужденія философовъ. Они не могли не сочувствовать ученію, которое, вопреки окружавшей дѣйствительности, признало равенство всѣхъ передъ Богомъ, которое въ утѣшеніе ихъ неудовлетворенныхъ земныхъ желаній обѣщало имъ первенство надъ тѣми, передъ которыми они до сихъ поръ считали себя послѣдними [1]). Угнетеннымъ

1) *Матѳей*, XX, 25—27; *Лука*, XXII, 25—27.

и порабощеннымъ пріятно было сознавать, что тѣмъ, кому они завидуютъ на землѣ, готовятся мученія въ загробной жизни и что тѣмъ закрытъ доступъ туда, гдѣ бѣднымъ двери открыты настежъ [1]). Въ ожиданіи совершенно новыхъ наградъ они готовы были принять смиреніе, погасить въ себѣ зависть и ненависть. Страданія, которыя еще недавно представлялись величайшимъ зломъ, стали благомъ, желанною цѣлью [2]). Стремясь совершенно отдѣлить отъ политическаго міра міръ религіозно-нравственный, какъ единственно достойный человѣка, христіанство признало, что царство Христа не отъ міра сего [3]), что Божье должно быть строго отличаемо отъ Кесарева [4]). Эта соціальная сторона христіанскаго ученія показалась особенно опасной для господствующихъ классовъ, и вотъ почему римская государственная власть, обыкновенно столь терпимая къ чужимъ вѣроученіямъ, предприняла жестокую борьбу противъ христіанъ.

Эпохою непосредственнаго соприкосновенія всѣхъ трехъ элементовъ и зарожденія новой культуры были IV и V столѣтія. Въ первое время эти элементы рѣзко различались. Римляне выше всего ставили государство и правовой порядокъ; германцы не мирились съ твердымъ правовымъ порядкомъ по психическимъ свойствамъ нецивилизованнаго человѣка; христіане пренебрегали правовою нормировкою общежитія, возлагая все упованіе на любовь, а не на принужденіе. Римской государственной идеѣ противостала германская идея личной свободы, идеѣ права — христіанская идея обязанности, германскому долгу мести — христіанскій долгъ прощенія.

III. Виднымъ выразителемъ этой эпохи явился блаженный Августинъ. Такъ какъ въ его время указанные элементы не успѣли еще преобразиться въ нѣчто цѣльное, то въ его личности замѣчается раздвоенность, характерная для эпохи, когда римская культура, христіанство и германство приходятъ въ соприкосновеніе.

Августинъ родился въ 353 году въ сѣверной Африкѣ, въ богатой семьѣ. Онъ получилъ хорошее образованіе, кото-

---

[1]) *Маркъ*, X, 23.
[2]) *Матѳей*, V, 4, 11—12; *Лука*, VI, 21—25.
[3]) *Іоаннъ*, XVIII, 36.
[4]) *Матѳей*, XXII, 17, 21; *Лука*, XX, 22, 25; *Маркъ*, XII, 14, 17.

рое должно было, какъ этого желалъ отецъ, открыть ему путь къ политической дѣятельности. Человѣкъ съ горячимъ, южнымъ темпераментомъ, Августинъ широко пользовался благами римской культуры. Не чувствуя въ этомъ удовлетворенія, Августинъ на 33 году жизни дѣлаетъ рѣзкій поворотъ. На почву, подготовленную убѣжденіями матери-христіанки, падаетъ сѣмя проповѣди епископа Амвросія. Августинъ дѣлается христіаниномъ, и, какъ натура глубокая и страстная, проникается имъ. Въ его лицѣ церковь пріобрѣла рѣдкаго апологета, за что и причислила его къ лику святыхъ. Августинъ жилъ въ эпоху борьбы языческаго Рима съ христіанствомъ, въ эпоху, когда набѣжали первыя волны въ самое сердце Рима. Онъ видѣлъ вторженіе Алариха въ Римъ, онъ умеръ епископомъ въ городѣ Гиппонѣ во время осады его вандалами (430 г.). Новообращенный христіанинъ не могъ отрѣшиться отъ римскихъ основъ своего образованія, и это сказалось въ его стремленіи сочетать римскія и христіанскія начала и въ допущенныхъ при томъ противорѣчіяхъ.

Для блаженства необходимо обладать истиною. Истина же дается не знаніемъ, а только вѣрою. Лишь проникнувшись вѣрою, можно понять все окружающее—(credo ut intelligam). Такъ какъ истина сокрыта въ Богѣ, то созерцаніе истины возможно только при условіи сліянія съ Богомъ.

Въ лицѣ Адама человѣчество злоупотребило свободной волей и вслѣдствіе грѣха природа человѣческая испортилась. Она стала неспособной стремиться къ добру собственными усиліями, по свободной волѣ. Поэтому всѣ люди нуждаются въ искупленіи отъ грѣха. Отъ усмотрѣнія Бога зависитъ избрать однихъ и дать имъ помилованіе, а другихъ осудить. Такой выборъ не зависитъ отъ дѣлъ человѣка, отъ его заслугъ, а всецѣло опредѣляется милостью Бога. Кого захочетъ Онъ спасти, тому дастъ свое Откровеніе, оставленные же безъ вниманія спастись не могутъ. Это ученіе о предопредѣленіи осуждало на вѣчныя мученія всѣхъ язычниковъ и еретиковъ, какъ бы ни была чиста ихъ жизнь. Этимъ ученіемъ были осуждены самые видные представители греко-римскаго міра. Отстаивая дѣло вѣры, Августинъ не замѣтилъ, какая опасность для правового порядка скрывается въ ученіи о предопредѣленіи.

Съ точки зрѣнія ученія Августина единственное спасе-

ніе—это въ церкви. Церковь есть царство Божье. Мало того, чтобы государство признало и поддержало церковь: церковь и государство должны быть одно. Соединеніе людей только тогда создаетъ государство, когда въ немъ царитъ правда Божья. Если исключить эту правду, чѣмъ будетъ отличаться государство отъ разбойничьей шайки? Неужели съ увеличеніемъ числа членовъ и съ расширеніемъ мѣста дѣйствія можетъ измѣниться сущность дѣла? Развѣ не правъ тотъ пиратъ, который сказалъ Александру Македонскому, что на своемъ маленькомъ суднѣ онъ дѣлаетъ то же, что Александръ со своимъ большимъ флотомъ, а между тѣмъ одного зовутъ разбойникомъ, а другого великимъ царемъ?

Съ водвореніемъ правды, хранительницею которой является церковь, водворится въ мірѣ Градъ Божій. Изображенію этого Града Божья Августинъ посвятилъ на склонѣ своихъ лѣтъ цѣлое сочиненіе, De civitate Dei, которому суждено было играть видную роль въ средніе вѣка. Градъ Божій — это тотъ порядокъ общежитія, который данъ Откровеніемъ. Онъ настолько проявился въ мірѣ, насколько распространилось христіанство, насколько укрѣпилась церковь.

Истиннымъ устроителемъ общественнаго быта на землѣ можетъ быть только церковь, но не государство. Государство способно лишь дать церкви внѣшнюю силу, какъ орудіе устроенія. Августинъ противникъ свободы совѣсти и сторонникъ государственнаго принужденія въ дѣлѣ религіи. Было время, когда и онъ стоялъ за свободу совѣсти. Но жизненный опытъ измѣнилъ его взглядъ: онъ видѣлъ, какъ сектанты, силою возвращенные въ лоно истинной церкви, быстро сознали свое заблужденіе. Изъ этого Августинъ вывелъ, что нельзя предоставить каждому вѣрить такъ, какъ онъ самъ понимаетъ и чувствуетъ. Если Христосъ не прибѣгалъ къ силѣ, нельзя заключать о непримѣнимости этого средства. Во времена Христа не исполнилось еще пророчество: и поклонятся ему всѣ цари земные. Но чѣмъ больше исполняются эти слова, тѣмъ большую власть пріобрѣтаетъ церковь и тѣмъ болѣе пользуется она ею, чтобы не только приглашать, но и принуждать къ добру. Пользуясь силою, церковь создаетъ на землѣ государство, которое должно быть такъ устроено, чтобы всѣ его интересы сосредоточены были въ Богѣ.

Въ своемъ сочиненіи Августинъ стремился сочетать два

противоположныхъ начала: аскетическій, вышедшій изъ христіанства,—отреченіе отъ всѣхъ мірскихъ интересовъ, и римскій,—овладѣніе всѣми мірскими интересами для водворенія перваго принципа. Августинъ въ началѣ V вѣка начерталъ тотъ теократическій идеалъ, изъ-за котораго впослѣдствіи было возбуждено столько споровъ, переломилось столько копій, пролилось столько крови. Созданіе Града Божья составляло основную задачу средневѣковья.

IV. Борьба различныхъ элементовъ, подъ вліяніемъ котораго складывался общественный строй средневѣковья, привела къ господству церкви.

Борьба римскаго и христіанскаго элементовъ выразилась въ борьбѣ между государствомъ и церковью. Римская государственная власть, которая привыкла видѣть порядокъ только въ государствѣ и устроять общежитіе путемъ правовыхъ нормъ, не могла смотрѣть спокойно на распространеніе ученія, которое относилось отрицательно къ государству и праву. Не мнимые заговоры противъ государей, а индиферентизмъ къ государственнымъ обязанностямъ объясняютъ ожесточенныя гоненія на христіанъ.

Впослѣдствіи государственная власть начала понимать, какую огромную силу таило въ себѣ христіанство и какъ важно было воспользоваться ею. Съ своей стороны христіане, признававшіе, подобно Тертуліану, что „имъ нѣтъ никакого дѣла до государства“, современемъ убѣдились въ борьбѣ съ язычествомъ, что христіанству трудно утвердиться безъ помощи государственной власти.

Дѣлу примиренія способствовало, во-первыхъ, то, что съ теченіемъ времени христіанство все болѣе теряло черты соціальнаго протеста. Къ этому побуждали церковь интересы приспособленія. Многихъ смущало ученіе Христа о трудности для богатыхъ достичь Царствія Небеснаго, предложеніе Христа продать все свое имущество и раздать его бѣднымъ. Эта идея была еще болѣе развита первыми отцами церкви. Лактанцій видѣлъ причину гибели Рима въ имущественномъ неравенствѣ и утверждалъ, что „гдѣ нѣтъ равенства въ общественномъ положеніи, тамъ нѣтъ и отечества“. „Земля, говорилъ св. Амвросій, была дана всѣмъ сообща, богатымъ и бѣднымъ; почему же вы, богатые, присвоиваете себѣ ее всю?“ „Природа предоставила всѣ вещи въ общее пользованіе; насиліе создало частную собственность“. Но

скоро эта точка зрѣнія измѣняется. Климентъ Александрійскій, для успокоенія состоятельныхъ классовъ, толкуетъ слова Спасителя, обращенныя къ юношѣ, въ переносномъ смыслѣ; дѣло не въ томъ, чтобы отречься отъ богатства, а въ томъ, чтобы, обладая имъ, презирать его. Во-вторыхъ, сама церковь проникается точкою зрѣнія римскаго государства и задается цѣлью объединить народы. Блаженный Августинъ, признавая, что право собственности стоитъ въ противорѣчіи съ божественнымъ порядкомъ, находитъ, что оно составляетъ учрежденіе положительнаго права. „Попробуйте устранить императорскую власть. Кто осмѣлится тогда сказать, этотъ домъ мой, этотъ рабъ принадлежитъ мнѣ“? Вотъ почему не слѣдуетъ возставать противъ императоровъ.

Въ IV вѣкѣ христіанство дѣлается государственною религіею. Между государственною властью и церковью создается союзъ. Римскіе императоры пользуются этимъ союзомъ для укрѣпленія своей власти: это мы видимъ на Константинѣ. Германскіе короли продолжаютъ эту политику: Хлодвигъ, Пипинъ, даже Карлъ Великій прикрываются римскимъ авторитетомъ и въ то же время опираются на авторитетъ церкви. Послѣдняя выдвигаетъ теорію божественнаго происхожденія государственной власти, имѣя поддержку въ словахъ апостола Павла: всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены [1]). Тертуліанъ старается подчеркнуть различіе между покорностью христіанъ и духомъ свободомыслія язычниковъ. „Сколько философовъ лаятъ на государей!“ „Кто эти Кассіи, Нигры, Альбины и другіе убійцы Цезаря? Язычники, но ни въ какомъ случаѣ не христіане“. Видѣли ли, чтобы христіане, претерпѣвшіе столько гоненій, поднимали руку на своихъ государей?

Но, конечно, и церковь много выиграла отъ этого союза. Было время, когда отцы церкви отстаивали свободу религіозной совѣсти для того, чтобы обезпечить свободу христіанамъ. Такъ Лактанцій говоритъ: „Религія—это убѣжище свободы. Она прежде всего добровольна. Никто не можетъ быть принужденъ почитать то, что онъ не хочетъ. Онъ можетъ, понятно, сдѣлать видъ, но это еще не значитъ хотѣть“.

---

[1]) Посланіе къ римлянамъ, XIII, 1.

„Скажите, спрашиваетъ Тертуліанъ, много ли славы язычеству отъ того, чтобы отнимать свободу вѣры, запрещать выборъ Божества, не позволять поклоняться тому, кому кто хочетъ?“ Когда церковь нѣсколько окрѣпла, была выдвинута идея взаимной независимости церкви и государства. „Не вмѣшивайся, пишетъ епископъ Гозій императору Константину, въ дѣла церкви, не давай намъ никакихъ приказаній, а лучше самъ поучись у насъ. Богъ вручилъ тебѣ государство, намъ же ввѣрилъ церковь“. Съ пріобрѣтеніемъ опоры въ государственной власти, католическая церковь приняла совершенно иной тонъ. Мы видѣли, какъ Августинъ высказался противъ свободы совѣсти. Церковь нуждается въ силѣ меча для распространенія христіанства среди германцевъ, особенно съ того времени, когда исламъ вытѣснилъ христіанскую религію въ Азіи и Африкѣ. Силою меча пользовалась католическая церковь при подавленіи довольно многочисленныхъ ересей.

Союзъ государства и церкви привелъ къ разнымъ результатамъ на Востокѣ и на Западѣ. На Востокѣ государство сразу и безповоротно беретъ преобладаніе надъ церковью, которая становится въ положеніе одного изъ государственныхъ учрежденій. На то были свои историческія причины. Церковная власть соприкасалась въ Константинополѣ непосредственно съ государственною и каждую минуту могла быть подавлена силою послѣдней. На Востокѣ, при нѣсколькихъ епископствахъ, было государственное единство, и не было соперничества, которымъ могла бы воспользоваться церковь для своего возвышенія. Наконецъ, здѣсь сильны были римскія традиціи о подчиненіи религіознаго культа государству. Иначе обстояло дѣло на Западѣ, гдѣ римскій епископъ постепенно поднимается на степень главы церкви. Это объясняется рядомъ благопріятныхъ обстоятельствъ. Въ Римѣ не было никакой постоянной государственной власти, которая подавляла бы власть папы. Среди ряда вновь возникающихъ государствъ оказалась одна церковь и взаимное соперничество государей давало папѣ возможность принимать роль посредника, примирителя. Римское епископство должно было пользоваться особеннымъ авторитетомъ въ глазахъ германцевъ, относившихся съ почтеніемъ къ памяти Рима. Къ этому присоединилось и дѣйствіе легенды о томъ, что римское епископство было основано апостоломъ Петромъ,

котораго Спаситель призналъ камнемъ церкви и которому вручилъ ключи отъ царствія небеснаго. И въ самомъ дѣлѣ, стоило этимъ обстоятельствамъ измѣниться, стоило только Карлу Великому объединить племена, усилить государственную власть, облечься самому авторитетомъ римской традиціи, какъ папа сразу теряетъ свое политическое значеніе. Къ счастію католической церкви, царствованіе Карла было блестящимъ, но мимолетнымъ эпизодомъ въ исторіи молодой западно-европейской культуры.

Съ той минуты, какъ католическая церковь почувствовала себя достаточно окрѣпшею и увидѣла трудность, испытываемую государями новыхъ народностей при утвержденіи своего верховенства,—между прежними союзниками начинается отчаянная борьба за преобладаніе, за господство надъ міромъ. Чѣмъ болѣе напирала церковь на отреченіе отъ всего мірского, чѣмъ сильнѣе выдвигала аскетическій идеалъ, тѣмъ болѣе стремилась къ захвату власти надъ міромъ. Церковь, проникнутая римскими началами, выступаетъ представительницей объединительныхъ тенденцій Римской имперіи. Она сама хочетъ утвердить во всемъ мірѣ одинъ общественный порядокъ, соотвѣтствующій божественной волѣ, носительницей которой на землѣ является только церковь.

Борьба между церковною и свѣтскою властью за и противъ осуществленія теократическаго идеала достигаетъ наибольшаго напряженія въ моментъ столкновенія папы Григорія VII съ германскимъ императоромъ Генрихомъ IV. При папѣ Инокентіи III успѣхъ папской власти достигаетъ своей высшей точки. Періодъ съ XI по XIII столѣтія наполненъ борьбою двухъ властей, которая составляетъ основную политическую тему средневѣковья.

Въ этой борьбѣ церковь католическая измѣнила первоначальную точку зрѣнія христіанъ на государственную власть. Дѣйствіе церковной и свѣтской власти не въ разныхъ мірахъ, а здѣсь, на той же землѣ. Но превосходство, конечно, на сторонѣ папской, которая выше власти государей, какъ душа выше тѣла, какъ солнце выше луны, заимствующей свой свѣтъ отъ перваго. Поэтому государи должны повиноваться папѣ, намѣстнику Христа на землѣ. „Церковь Христова, говоритъ Ѳома Бекетъ, состоитъ изъ двухъ группъ: клира и народа. Къ первой группѣ относятся апостолы, епископы, ученые. Къ народу причисляются государи, князья,

герцоги, графы. Несомнѣнно, что государи получили свое могущество отъ церкви, церковь же получила свою власть не отъ государей, а отъ самого Христа. Поэтому христіанскіе государи должны подчиняться въ своихъ рѣшеніяхъ главѣ христіанской церкви". Императорамъ и королямъ внушается мысль, что они, какъ ставленники церкви, являются лишь орудіемъ послѣдней въ дѣлѣ осуществленія на землѣ царствія Божья. Ихъ призваніе защищать съ Божьей помощью церковь отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, отъ язычниковъ и еретиковъ. „Государь, говоритъ Гинкмаръ, получаетъ свой мечъ изъ рукъ церкви, потому что сама церковь не можетъ держать кроваваго оружья. Однако, она пользуется послѣднимъ при помощи рукъ государей, которымъ она даетъ право карать. Поэтому государь есть слуга церкви, служащій ей въ такихъ дѣлахъ, которыя недостойны рукъ духовнаго лица" [1]).

Проведенію такого взгляда мѣшаетъ идея божественнаго происхожденія власти государей, которую прежде поддерживала сама церковь. Но теперь эта идея отрицается тою же церковью. Забывая авторитетъ апостола Павла, Гинкмаръ считаетъ эту идею внушенною ни кѣмъ инымъ, какъ діаволомъ. „Положеніе, что государь не подчиненъ закону и суду, кромѣ Божьяго, вѣрно, если только тотъ, кого такъ называютъ, дѣйствительно государь. Rex происходитъ отъ regere. Если онъ правитъ (regit) согласно волѣ Божьей и направляетъ нравы на истинный (rectam) путь, тогда онъ настоящій rex и подчиненъ только велѣніямъ и суду Бога. Но государь прелюбодѣй, убійца, несправедливый, корыстолюбецъ, насильникъ, рабъ всякихъ страстей, будетъ подвергнутъ суду духовному, публичному или тайному, здѣсь на землѣ, отъ лица первосвященника, который есть престолъ Господній". Папа Григорій VII идетъ еще дальше. „Кто не знаетъ, что нынѣшніе государи обязаны своею властью людямъ враждебнымъ Богу, которые вслѣдствіе тщеславія, насилія, вѣроломства, убійствъ и другихъ преступленій, влекомые діаволомъ, захотѣли, въ слѣпомъ увлеченіи и въ невыносимомъ самомнѣніи, господствовать надъ равными, т. е. надъ людьми!"

---

[1]) То же говоритъ Іоаннъ Салисберійскій: Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officium illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna.

Вмѣсто идеи божественнаго происхожденія церковь выдвигаетъ идею народовластья. Государи получаютъ свою власть отъ народа, который по доброй волѣ передаетъ прирожденную ему власть лицамъ, избраннымъ самимъ народомъ. Въ глазахъ того времени такое объясненіе возникновенія государственной власти должно было сильно понизить ея авторитетъ.

Изъ среды той же церкви вышла теорія сопротивленія государю, вопреки прежнему мнѣнію, требовавшему безусловнаго повиновенія. Сама церковь не разъ разрѣшала подданныхъ отъ ихъ присяги государямъ, съ которыми папы состояли во враждебныхъ отношеніяхъ. Энергичный папа Николай I выдвинулъ мысль о необходимости различать государей и тирановъ: „тиранамъ мы не только не должны оказывать повиновенія, но даже обязаны сопротивляться и возставать“.

Задолго до появленія на исторической сценѣ іезуитовъ, въ католической церкви свила себѣ гнѣздо идея цареубійства. Уже въ V столѣтіи историкъ церкви Созоменъ, передавая разсказъ о томъ, будто Юліанъ Отступникъ былъ убитъ стрѣлою христіанина, служившаго солдатомъ въ его войскѣ, замѣтилъ, что совершившій такое смѣлое дѣло во славу Божію не заслуживаетъ порицанія. Но подробнѣе эта теорія была развита Іоанномъ Салисберійскимъ въ XII вѣкѣ. „Настоящій государь охраняетъ законы и свободу народа; тиранъ же не успокоится, пока не подавитъ законы и не доведетъ народа до рабства. Государь есть образъ Божества, тиранъ есть образъ Люцифера. Государь, подобіе Божье, долженъ быть любимъ, почитаемъ, уважаемъ; тиранъ, порожденіе злого діавола, лучше всего, если будетъ убитъ (plerumque occidendus)“.

Такъ сложились отношенія между государствомъ и церковью, какъ результатъ столкновенія римскаго и христіанскаго элементовъ. Борьба между христіанскимъ и германскимъ элементами является борьбою идеи мира и порядка съ своеволіемъ и необузданностью. Церковь стремится успокоить и укротить разрушительныя стремленія германцевъ, остановить ихъ воинственныя наклонности, несовмѣстимыя съ идеею господства царства Божія на землѣ. Такъ она устанавливаетъ миръ Божій (treuga Dei), который хотя нѣсколько ограждаетъ поселянъ и горожанъ отъ безпрерывныхъ войнъ,

мелкихъ, но изнурительныхъ. Церковь даетъ исходъ этимъ силамъ, направляя ихъ на внѣшнихъ враговъ Христа. Въ основѣ крестовыхъ походовъ лежитъ стремленіе церкви не только испытать религіозность христіанъ, но и отвести въ сторону ихъ воинственность. Иногда эта послѣдняя направлялась церковью и противъ внутреннихъ ея враговъ, какъ это было во время кровавыхъ альбигойскихъ войнъ. Старый германскій обычай мести церковь старается замѣнить наказаніемъ и тѣмъ даетъ развитіе карательной дѣятельности государства.

Однако, въ этой борьбѣ съ германскими наклонностями само христіанство не мало теряетъ въ своей чистотѣ. Въ IX вѣкѣ нагорная проповѣдь представляется въ видѣ вѣча, на которомъ вождь, Іисусъ Христосъ, окруженный дружиною апостоловъ, обращается съ рѣчью къ воинамъ. Въ XI столѣтіи одинъ аббатъ даетъ въ своей поэмѣ изображеніе турнира между Іисусомъ Христомъ и антихристомъ, въ которомъ Іисусъ одерживаетъ побѣду и при звукѣ трубъ получаетъ награду изъ рукъ Матери Божіей. Конечно, соотвѣтственно этому и сами представители церкви утрачиваютъ черты смиренія и заражаются воинственностью. Епископы дѣлаются вассалами и сеньорами, проникаются всѣми политическими интересами. Духовное лицо на боевомъ конѣ, въ латахъ, съ копьемъ въ рукѣ—явленіе далеко не рѣдкое въ исторіи средневѣковья, представляющаго такую поразительную картину смѣшенія различныхъ началъ, направленій, идей.

Наконецъ, столкновеніе между римскимъ и германскимъ элементами дало дѣйствіе двухъ противоположныхъ силъ, центростремительной и центробѣжной. Въ то время, какъ короли и императоры, подъ прикрытіемъ римскихъ началъ, стремились сплотить народы въ обширные и прочные государственные союзы, бароны, выразители германскаго индивидуализма, тянули въ сторону государственнаго раздробленія. Въ эпоху XI—XIII столѣтій побѣда остается на сторонѣ германскихъ началъ и выражается въ торжествѣ феодализма, кулачнаго права и сословности. Послѣдняя явилась результатомъ борьбы болѣе сильныхъ индивидовъ противъ болѣе слабыхъ, борьбы не сдержанной какимъ-либо высшимъ государственнымъ началомъ. Германскій демократизмъ, благодаря образовавшемуся имущественному неравенству, превратился въ рѣзкій аристократизмъ.

Этой политической побѣдѣ германскихъ началъ надъ римскими не мало способствовала церковь, которая въ своемъ соперничествѣ съ государственною властью ослабляла послѣднюю въ пользу феодальныхъ сеньоровъ. Въ Германіи, гдѣ германскій элементъ былъ, конечно, сильнѣе, нежели во Франціи, феодализмъ пустилъ болѣе глубокіе корни, чѣмъ въ странѣ, гдѣ романскій элементъ былъ не менѣе силенъ, чѣмъ германскій. Въ концѣ концовъ во Франціи беретъ верхъ римская политическая идея, въ Германіи—германская.

При торжествѣ кулачнаго права въ феодальномъ обществѣ каждый, не одаренный физическою силою, не надѣясь на государственную защиту, спѣшилъ укрыться подъ охрану какого-нибудь барона и ради безопасности жертвовалъ личной свободой. Страхъ за жизнь заставлялъ мириться съ такимъ порядкомъ вещей. Еще далеко было до мечты о сильной единой государственной власти, подчиненіе которой избавляло бы отъ зависимости феодальной.

V. Подъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ тѣхъ же элементовъ, римскаго, христіанскаго и германскаго, сложилось средневѣковое міровоззрѣніе. Основною, характерною чертою его является господство вѣры.

Сначала христіане обнаруживаютъ совершенно отрицательное отношеніе къ римской культурѣ, этому продукту язычества. Они отвергаютъ литературу, науки, философію, искусства. Все это произведенія разума, отвращающаго отъ вѣры. Вслѣдствіе грѣхопаденія разумъ сталъ лживъ и потому истиннымъ можетъ быть только то ученіе, которое противорѣчитъ разуму. Таково основное положеніе, принимаемое съ неумолимою послѣдовательностью Тертуліаномъ (credo, quia absurdum est). Основываясь на словахъ апостола Павла, что „мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ“ [1]), христіане считали безполезнымъ и даже грѣховнымъ воспринимать ученіе, выработанное языческимъ міромъ. „Какое спасеніе могу я обрѣсти, спрашиваетъ Лактанцій, отъ того, что узнаю, гдѣ беретъ свои истоки Нилъ, или познакомлюсь съ тѣмъ вздоромъ, какой мелютъ физики насчетъ неба?“ „Заблужденіе язычниковъ ясно обнаруживается на такихъ нелѣпыхъ теоріяхъ, какъ, напр., будто земля представляетъ собою шаръ и будто на той сторонѣ ея живутъ люди, кото-

[1]) Первое посланіе къ Коринѳянамъ, III, 19.

рые ходятъ внизъ головой". Невозможность антиподовъ утверждалъ и Августинъ на томъ основаніи, что о нихъ нѣтъ ни слова въ Священномъ Писаніи.

Но это отрицательное отношеніе смѣняется инымъ. Отцы церкви вооружаются языческимъ знаніемъ для того, чтобы воспользоваться имъ въ борьбѣ съ язычествомъ. Однако, именно своей философіей отмстило умирающее язычество торжествующему христіанству. Благодаря пользованію греко-римской философіей простое, доступное каждому, евангельское ученіе превращается въ сложную догму, непонятную массѣ народной. Вліяніе греко-римской философіи сказалось въ появленіи многочисленныхъ ересей чисто раціоналистическаго характера, которыя причинили молодой религіи такъ много непріятностей.

И не разъ въ теченіе среднихъ вѣковъ обнаруживалось колебаніе между отрицательнымъ отношеніемъ къ разуму, воспитанному на языческихъ источникахъ, и желаніемъ воспользоваться этимъ разумомъ для утвержденія въ мірѣ господства вѣры. Создавались строгіе монашескіе ордена, построенные на неуклонномъ отреченіи отъ мірского соблазна, какъ, напр., францисканскій и доминиканскій, а затѣмъ среди нихъ появляются свѣточи мысли, вооруженные всѣмъ доступнымъ тому времени знаніемъ, какъ, напр., Ѳома Аквинскій или Дунсъ Скотъ. Люди уходятъ въ лѣсъ и пустыни, чтобы среди лишеній забыть все напоминающее о мірѣ, а кончаютъ тѣмъ, что въ тиши монастырской кельи перечитываютъ и переписываютъ, для сохраненія потомству, памятники языческой культуры.

Вѣра опредѣлила тотъ нравственный аскетизмъ, который такъ характеренъ для средневѣковаго міровоззрѣнія. Свѣтлое, жизнерадостное представленіе грековъ и римлянъ о мірѣ смѣняется мрачнымъ воззрѣніемъ на земную жизнь и мечтательнымъ созерцаніемъ загробной. Земная жизнь — это время печали и страданія, единственная радость человѣка— это смерть. Отъ живыхъ, самыхъ красивыхъ тѣлъ ощущается зловонье, за то мертвые издаютъ чудное благоуханіе. Для грековъ и римлянъ природа и божество совпадали, все естественное было угодно богамъ. Въ средневѣковомъ міровоззрѣніи природа и Богъ противополагаются, Богу угодно подавленіе всѣхъ естественныхъ наклонностей. Чтобы достигнуть идеала, необходимо отречься отъ радостей любви, отъ

привязанности къ семьѣ, отъ теплаго и уютнаго очага, отъ отдыха для изнуреннаго тѣла, отъ здоровой и полезной пищи. Знаменитый аскетъ Бернардъ Клервосскій такъ обрисовываетъ идеальное поведеніе человѣка: „Возненавидь свой народъ, свой отчій домъ, сбрось съ себя наклонности твоего грѣховнаго тѣла, пренебреги свѣтскими обычаями и приличіями“... Онъ гордился тѣмъ, что изнуреніемъ разстроилъ свой организмъ почти до полной невозможности пищеваренія, подобно тому какъ Францискъ Ассизскій выставлялъ, что потерялъ зрѣніе, оплакивая страданія Христа. Все это отреченіе отъ того, чего требовала природа, отъ того, куда влекло сердце, совершалось съ цѣлью угодить Богу, Которому только такое поведеніе могло нравиться по взгляду той эпохи.

Не легко было церкви навязать этотъ идеалъ такому юному народу, какъ германцы, свободолюбивому, несдержанному, жаждущему радостей и наслажденій. Никогда не удалось бы церкви подѣйствовать на германцевъ силою убѣжденія, если бы церковь не воспользовалась ихъ юностью и впечатлительностью. Надо было подѣйствовать на ихъ воображеніе. Представленіе о загробной жизни съ ея ужасами адскихъ мученій какъ нельзя болѣе подходило къ дѣтскому уму германцевъ. Извѣстно, какую видную роль въ обращеніи послѣднихъ играла картина страшнаго суда. Обрядами надо было дисциплинировать духъ, великолѣпіемъ служенія поразить фантазію людей, неспособныхъ проникнуться высокимъ нравственнымъ содержаніемъ христіанскаго ученія.

Это внушеніе аскетическаго идеала молодому, полному силъ, народу не могло не имѣть вредныхъ послѣдствій. Во-первыхъ, сама католическая церковь, выдвинувъ слишкомъ сильно обрядовую сторону и ученіе о загробной жизни въ ущербъ нравственной сторонѣ, потеряла не мало въ своей чистотѣ. Во-вторыхъ, невозможность подавить въ человѣкѣ его природу привела къ замѣнѣ истиннаго аскетизма маскою лицемѣрія, которому пришлось, къ сожалѣнію, играть слишкомъ видную роль въ послѣдующей исторіи западно-европейской культуры. Смиреніе на землѣ, отреченіе отъ благъ земныхъ являлось въ массѣ не дѣломъ нравственнаго подвига, не искреннимъ убѣжденіемъ, а сдѣлкою, простымъ разсчетомъ. Это была готовность претерпѣть временно на землѣ нѣкоторыя лишенія, въ надеждѣ получить вѣчное

блаженство на томъ свѣтѣ [1]). Самыя лишенія ухитрялись дѣлать фиктивными. Подъ видомъ смиренія давали волю природнымъ наклонностямъ свыше мѣры. Крестоносцы принимаютъ крестъ и идутъ освобождать гробъ Господень, а подъ этою готовностью подвига скрываются старая страсть къ набѣгамъ и жажда пріобрѣтеній: когда надежда на богатую добычу оказалась окончательно потерянной, пылъ сразу охладѣлъ. Церковь, проповѣдуя отреченіе отъ всего мірского и презрѣніе къ благамъ земнымъ, всѣми силами стремилась къ власти и богатству.

Достоинство человѣка опредѣлялось степенью приближенія къ религіозному идеалу. Съ этой точки зрѣнія оцѣнка человѣка производится исключительно на основаніи его ортодоксальности и отнюдь не на основаніи его поступковъ по отношенію къ другимъ людямъ. Доброе и злое, по мнѣнію испанскаго епископа Исидора, различаются смотря по тому, на что направлены помыслы человѣка, на загробную или на земную жизнь. Отсюда уже былъ одинъ только шагъ къ признанію, что человѣкъ, истинно вѣрующій по правиламъ католической церкви, не долженъ быть преслѣдуемъ за свѣтскіе проступки. Значитъ, вѣра можетъ покрыть всѣ проступки земные. Это приводило къ Miracles de Notre-Dame, въ которыхъ разсказывается, наприм., какъ Богородица поддерживала въ теченіе трехъ дней на висѣлицѣ вора только за то, что онъ всегда отличался особенною преданностью, пока не подоспѣли выручившіе его товарищи.

Если исполненіе внѣшняго обряда являлось лучшимъ средствомъ угодить Богу, то теорія индульгенцій напрашивалась уже сама собою. По ученію, формулированному Ѳомою Аквинскимъ, въ обладаніи церкви имѣется сокровищница заслугъ, которыми церковь можетъ располагать по своему усмотрѣнію и покрывать грѣхи отдѣльныхъ людей. По остроумному замѣчанію Паоло Сарпи, „по этой системѣ грѣшникъ оплачиваетъ свой долгъ передъ Богомъ векселемъ, который онъ трассируетъ на небесный банкъ“.

Но съ такою точкою зрѣнія, являющеюся лишь логиче-

---

[1]) Въ эпической поэмѣ X вѣка Рауль де Камбре разсказываетъ, какъ герой, послѣ разграбленія монастыря, избіенія всѣхъ монахинь, послѣ моря пролитой крови, пришелъ въ веселое настроеніе и почувствовалъ аппетитъ, но лишь только хотѣлъ приняться за мясо, какъ отскочилъ въ ужасѣ, вспомнивъ, что теперь великій постъ.

скимъ выводомъ изъ аскетическаго міровоззрѣнія, не могла примириться свѣтская власть, особенно съ того времени, какъ стала усложняться ея задача по водворенію общественнаго порядка.

Религіозный мотивъ проникаетъ всѣ проявленія общественной жизни: право, нравственность, науку, искусство. Въ этомъ сущность католицизма, какъ системы міровоззрѣнія, господствовавшей въ средніе вѣка.

§ 15. Схоластика.

Литература: Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, т. II, 8 изд. 1898, стр. 146—314 (книга скорѣе для справокъ, чѣмъ для чтенія); Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 части въ 3 т., 1872—1880 (излагаетъ только исторію метафизики; написано увлекательно); Rousselot, *Etude sur la philosophie dans le moyen âge*, 1840—1842 (устарѣло); Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, т. I—III, 1864—1866; Picavet, *La scolastique* (R. intern. de l'enseignement, 1893, апрѣль).

I. Средніе вѣка—эпоха господства вѣры и авторитета. Одинъ только разумъ не заслуживаетъ вѣры, одинъ лишь разумъ не пользуется авторитетомъ. Самостоятельному критическому изслѣдованію въ это время нѣтъ мѣста. Человѣкъ долженъ разсуждать такъ, чтобы не встать въ противорѣчіе съ догматами вѣры, долженъ говорить и писать такъ, какъ предписываетъ католическая церковь. Человѣческая мысль поставлена на рельсы: сойти съ нихъ—значитъ подвергнуться крушенію.

Какой бы ни возникъ спорный вопросъ,—прежде всего необходимо отыскать авторитетъ, на который можно было бы опереться для убѣжденія въ истинности отстаиваемаго взгляда. Само по себѣ мнѣніе, какъ бы сильно ни было оно обставлено съ логической стороны, не способно вызвать довѣріе. Необходимо сослаться на кого-нибудь изъ отцовъ церкви или греческихъ мыслителей. „Мы,—говоритъ, намекая на послѣднихъ, Бернардъ Шартрскій (въ XII вѣкѣ),—не болѣе, какъ карлики, сидящіе на плечахъ великановъ“.

Если авторитета нельзя найти въ выдающихся людяхъ, его ищутъ въ сверхъестественномъ проявленіи. Вѣра въ сверхъестественное породила массу суевѣрій, она же создала алхимію и астрологію. Та же вѣра въ чудесное устранила изъ

суда доказательства, способныя дѣйствовать на разумъ, и выдвинула доказательства, дѣйствующія на вѣру. Отсюда судъ Божій и судебные поединки. Недовѣріе къ разуму устраняло, конечно, всякую возможность правового творчества и создавало господство авторитета пошлины, обычая: надо поступать не такъ, какъ лучше, а какъ поступали болѣе авторитетные отцы и дѣды. Отрицаніе возможности изслѣдованія, подозрѣніе къ личной инициативѣ привели почти къ полному отсутствію въ средніе вѣка изобрѣтеній и открытій. Это выразилось въ цеховой системѣ, тщательно закрывавшей двери передъ стремленіемъ найти новыя блага или новые способы производства уже извѣстныхъ.

Въ такое время всеобщаго господства авторитета смѣлые запросы представлялись непростительною дерзостью. „Какая разница, спрашиваетъ Петръ Канторъ, между глупыми и смѣлыми? Тѣ и другіе неумѣстны, но первые только безполезны, вторые же опасны и ведутъ къ гибельнымъ заблужденіямъ“. Св. Бернардъ не могъ простить Абеляру, что тотъ осмѣлился „поднять свое рыло къ небу“.

Какъ бы нарочно, чтобы оттѣнить все несоотвѣтствіе свободнаго мышленія со складомъ средневѣковаго міровоззрѣнія, на исторической сценѣ появляется Абеляръ. Богато одаренная натура, страстный темпераментъ, смѣлый умъ, широкій кругозоръ—таковы черты, характеризовавшія эту выдающуюся личность XII вѣка и создавшія ту глубоко трогательную трагедію, главнымъ исполнителемъ которой былъ Абеляръ. „Сомнѣніе ведетъ насъ къ изслѣдованію, изслѣдованіе къ истинѣ“ [1])—таковъ гордый девизъ этого человѣка, которому пришлось убѣдиться, что сомнѣніе и изслѣдованіе ведутъ только къ тюрьмѣ и кандаламъ.

II. Философія среднихъ вѣковъ носитъ названіе схоластики. Ея характерная особенность заключается въ тѣсной связи съ религіей [2]).

---

[1]) Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percepimus.

[2]) По мнѣнію Виндельбанда, *Исторія философіи*, стр. 245, понятіе о схоластикѣ не совпадаетъ съ понятіемъ о средневѣковой философіи, такъ какъ послѣдняя обнимала, сверхъ схоластики, мистику и свѣтскую философію. Напротивъ, Горео, т. I, ч. 1, стр. 35, признаетъ совпаденіе этихъ понятій. Едва ли въ самомъ дѣлѣ останется что-нибудь на долю средневѣковой философіи, если вычесть изъ не

Схоластика имѣетъ своею задачею доказать посредствомъ логическихъ разсужденій истинность догматовъ христіанской религіи, иначе обязана объяснить разумомъ то, что̀ предполагаетъ вѣра. Такимъ образомъ, сближаясь съ теологіей, философія выполняетъ служебное назначеніе по отношенію къ религіи. Философія является средствомъ поддержанія, укрѣпленія вѣры.

Это совпаденіе философіи съ теологіей составляетъ основной, характерный признакъ средневѣковой философіи. До этого историческаго момента, на зарѣ западно-европейской культуры, христіанская церковь отвергла необходимость философіи для религіи. Позднѣе философствующій разумъ будетъ стремиться разорвать связь съ религіею.

Если служебная роль средневѣковой философіи вызывалась господствомъ вѣры, то господство авторитета опредѣляло ея содержаніе. Собственныя разсужденія схоластиковъ не имѣютъ цѣны, они пріобрѣтаютъ значеніе постольку, поскольку опираются на авторитетъ древнихъ мыслителей. Греческимъ философамъ выпала видная роль въ исторіи западноевропейской культуры—укрѣпить въ умахъ истинность догматовъ католицизма. Таковы двѣ отличительныя черты схоластики—она 1) служитъ дѣлу христіанской вѣры 2) при помощи языческихъ мыслителей.

Этотъ взглядъ на задачи схоластики поддерживается всѣми выдающимися представителями ея. Таково возврѣніе основателя, Іоанна Скота Эригены (IX в.): „истинная философія въ то же время и истинная религія, и наоборотъ, истинная религія должна быть и философіей“. По словамъ св. Ансельма (XI в.), „какъ слѣпой и глухой не могутъ изслѣдовать явленій цвѣта и звука, такъ и невѣрующій не въ состояніи уяснить себѣ всего сущаго“. „Не всегда, говоритъ Петръ Даміанскій (XI в.), легко приспособить аргументы логиковъ и риторовъ къ божественнымъ таинствамъ. Но здѣсь не можетъ быть разногласія: какъ только нѣчто подобное обнаружится, человѣческая мудрость должна смириться и никогда не выходить изъ роли покорной служанки“. „Фило-

---

схоластику. Свѣтская философія — это quantité negligeable, а мистицизмъ едва ли можетъ быть включенъ въ философію въ виду того, что онъ не мирится даже съ подчиненіемъ разума вѣрѣ, какъ это дѣлаетъ схоластика,—онъ совсѣмъ исключаетъ разумъ и возлагаетъ всѣ надежды на возможность познанія чувствомъ, безъ посредства разума.

софія находитъ себѣ оправданіе, утверждаетъ завершитель схоластики, Ѳома Аквинскій (XIII в.), только при томъ условіи, если она беретъ Откровеніе за исходную точку и если возвращается къ нему, какъ къ своей конечной цѣли: только тогда она на истинномъ пути, когда она выступаетъ въ качествѣ служительницы церкви". Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что всѣ средневѣковые философы—монахи.

Поставивъ своею задачею подвести философскій фундаментъ подъ католицизмъ, схоластика кончила тѣмъ, что подрыла и поколебала все зданіе.

III. Методъ, которымъ пользовалась схоластика—это исключительно силлогизмъ, воспринятый отъ Аристотеля. Надо было найти основное положеніе, почерпнутое у авторитетнаго источника и уже изъ него, путемъ дедуктивнымъ, дѣлать рядъ выводовъ, которые въ совокупности могли составить цѣлую систему. Большою посылкою служилъ или догматъ или положеніе признаннаго писателя. Такъ, напр., Амодисъ Бенскій (XII в.) беретъ исходнымъ началомъ положеніе апостола Павла „да будетъ Богъ все во всемъ" [1]), и приходитъ къ пантеизму, обезпокоившему сильно церковь: послѣдовательно Амодисъ видитъ отрицаніе Бога, отдѣльнаго отъ міра, акта творенія, отвѣтственности передъ Богомъ за поступки, такъ какъ дѣйствуемъ не мы, а Богъ въ насъ.

Такимъ образомъ исходныя начала не подвергались критикѣ, не добывались опытнымъ путемъ, — они были даны какъ аксіомы. Все остроуміе схоластика было направлено на то, чтобы выводы были логичны и въ то же время не стояли въ противорѣчіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Вѣра — это тотъ балансъ, который не позволялъ упасть въ ересь идущему по прямому, натянутому канату (логикѣ). Примѣръ Амодиса показываетъ, что, несмотря на балансъ, несчастные случаи происходили.

Благодаря такому методу, система схоластической философіи представляла собою рядъ безконечныхъ и безполезныхъ дѣленій, подраздѣленій, сопоставленій, соподчиненій, противоположеній. Преклоненіе передъ каждымъ словомъ авторитета, буквоѣдное толкованіе каждаго авторитетнаго выраженія, отсутствіе живого, свѣжаго матеріала — таковы черты схоластики, которыя могутъ произвести на насъ впе-

---

[1]) Первое посланіе къ Коринѳянамъ, XV, 28.

чатлѣніе чего-то скучнаго, неинтереснаго, неспособнаго обогатить знаніе человѣка, пробудить его мысль. Оттого и до сихъ поръ названіемъ „схоластики“ обозначается нѣчто безплодное, негодное для питанія ума. Съ снисходительною улыбкою взглянемъ мы на то, какъ мысль изощряется надъ разрѣшеніемъ вопросовъ, въ родѣ того: гдѣ находился Богъ до сотворенія міра, почему Ева была сотворена изъ ребра, а не другой какой-либо части тѣла, преосуществляется ли Св. Дары въ съѣвшей ихъ мыши, какъ размножались бы люди, если бы не произошло грѣхопаденіе, можетъ ли благость Бога возстановить дѣвственность проститутки и т. п.

Однако, не слѣдуетъ съ мѣркою взрослаго человѣка подходить къ дѣтскому мышленію. Конечно, схоластика не способна была обогатить умъ знаніемъ, но она могла изощрять его. Въ слѣдованіи за мыслителемъ въ его тонкихъ логическихъ выводахъ было много простора для умственныхъ упражненій. Въ этомъ заключалось то воспитательное значеніе схоластики, которое было такъ важно для молодой культуры, какъ и математическія занятія для дѣтей. Прежде, чѣмъ дать просторъ разуму, надо было подготовить его развитіе. И схоластика блестяще выполнила эту задачу. Схоластика развила философское мышленіе, выработала точный философскій языкъ. Конечно, задача не была поставлена сознательно, но съ точки зрѣнія исторической перспективы важенъ результатъ.

IV. Хотя схоластика получила свое названіе отъ школы (schola), ставъ какъ бы школьной философіей, но въ дѣйствительности едва ли въ какое либо другое время философія была такъ близка къ жизни.

Прежде всего причиною тому была общедоступность школы. Слушать разсужденія философа могъ каждый, кому хотѣлось его слушать, и мы знаемъ, что средневѣковыя школы имѣли учениковъ не менѣе, чѣмъ нынѣшніе университеты. Преподаваніе велось устно. Прочитывалось мѣсто изъ авторитетнаго писателя, комментировалось, а затѣмъ слушателямъ предоставлялось оспаривать предложенное толкованіе. Среди толпы присутствующихъ могли оказаться большіе начетчики и опытные діалектики, которые могли поддержать весьма интересный споръ, способный окончиться иной разъ пораженіемъ профессора, какъ это и произошло, напр., въ томъ случаѣ и когда на сдѣланный вызовъ всталъ

Абеляръ и блестяще опровергъ знаменитаго учителя Вильгельма изъ Шампо.

Это былъ тотъ же турниръ, излюбленный средними вѣками, только не на копьяхъ, а на словахъ. Возбужденіе спорящихъ, намѣренное остроуміе создавало оживленную атмосферу, пробуждая въ окружающихъ невольный интересъ къ предмету спора. Діалектика и способность спорить, доводить противника логическими выводами до абсурднаго заключенія, цѣнились высоко и, можетъ быть,—въ ущербъ глубинѣ мысли. Все же мышленіе упражнялось независимо отъ содержанія мысли.

Оживленію преподаванія и возбужденію интереса къ диспутамъ не мало способствовало единство философскаго языка во всей Западной Европѣ. Учили, писали и спорили исключительно на латинскомъ языкѣ, знаніе котораго, въ большей или меньшей степени, особенно благодаря его богослужебному значенію, было распространено въ широкихъ кругахъ. Это имѣло своимъ послѣдствіемъ общедоступность философской литературы, возможность какъ для учителей, такъ и для учениковъ свободно переходить изъ одной школы въ другую. Альбертъ Великій родился въ Швабіи, получилъ высшее образованіе въ Падуѣ, преподавалъ въ Кельнѣ и Парижѣ. Ансельмъ родился въ Піемонтѣ, сдѣлался аббатомъ монастыря въ Нормандіи и кончилъ жизнь епископомъ въ Кентербери. Сочиненіе, написанное во Франціи, становилось достояніемъ Германіи, Англіи, Италіи, Испаніи, вызывало комментаріи и возраженія во всѣхъ этихъ странахъ. Для сочиненій и мыслителей въ ту эпоху не существовало ни національныхъ, ни государственныхъ границъ. Съ точки зрѣнія школы получается впечатлѣніе, будто вся Западная Европа представляетъ собою одну національность, одно государство, въ каждомъ мѣстѣ котораго философъ могъ чувствовать себя какъ дома. Не малая заслуга въ этомъ дѣлѣ выпадаетъ на долю католицизма.

V. Въ исторіи схоластики замѣчается главнымъ образомъ два періода, различающіеся по тому, кто изъ корифеевъ языческой философіи является въ данный моментъ признаннымъ авторитетомъ въ дѣлѣ защиты католической вѣры противъ критикующаго разума. Первый періодъ, съ IX до конца XII—время господства Платона; второй періодъ, главнымъ образомъ XIII вѣкъ—эпоха господства Аристотеля.

Выдвиганіе того или иного мыслителя зависѣло отъ церкви, которая въ своемъ колебаніи между Платономъ и Аристотелемъ руководилась соображеніемъ, кто изъ нихъ казался опаснѣе для вѣры по возможнымъ выводамъ изъ его ученія. Осудивъ въ началѣ XIII вѣка ученіе Аристотеля (non enim regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis), церковь принуждена была видѣть, какъ съ половины того же столѣтія ея вѣрнѣйшіе сыны, въ родѣ Ѳомы Аквинскаго, опираются всецѣло на авторитетъ Аристотеля. Его признаютъ предтечею Христа въ естествознаніи (praecursor Christi in rebus naturalibus, sicut Ioannes Baptista in rebus gratuitis). Рискуя своею непогрѣшимостью, католическая церковь установила въ XIV столѣтіи положеніе для Парижскаго университета, въ силу котораго пріобрѣтеніе ученой степени по богословію могло быть допущено лишь по испытаніи въ знаніи Логики Аристотеля. Значительно позднѣе Кампанеллу обвинили въ возмущеніи и въ ереси за то, что онъ говорилъ, будто, вопреки утвержденію Аристотеля, на солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ есть пятна: за это его бросили въ яму, гдѣ не было ни воздуха, ни свѣта.

Слѣдуетъ имѣть въ виду, что средніе вѣка были очень мало знакомы съ подлинными произведеніями греческихъ мыслителей, арабскихъ (Авиценны, Аверроэса) и еврейскихъ (Маймонида) и это обстоятельство особенно смущало церковь

VI. Какія же проблеммы занимали главнымъ образомъ мысль схоластиковъ.

Особенное вниманіе въ средневѣковой философіи сосредоточивается на борьбѣ между реализмомъ и номинализмомъ. Вопросы, получившіе различное разрѣшеніе въ томъ и другомъ направленіи, состоятъ въ слѣдующемъ: имѣютъ ли общія понятія (universalia) самостоятельное существованіе или же это только наши обобщенія; если они имѣютъ самостоятельное существованіе, то присуща ли имъ тѣлесная оболочка (realia); если они имѣютъ тѣлесную оболочку, то обособлена ли она отъ тѣлъ отдѣльныхъ индивидовъ. Эти такъ называемые Порфирьевы три вопроса [1]) вызвали рѣзкій споръ между реалистами и номиналистами.

---

[1]) Источникъ спора между реализмомъ и номинализмомъ нужно искать въ ученіи Платона объ идеяхъ, притомъ въ той мистической окраскѣ, какую придалъ ему неоплатонизмъ (III и IV в.). Порфирій— одинъ изъ неоплатониковъ.

По мнѣнію реалистовъ общія понятія имѣютъ самостоятельное существованіе, облечены въ тѣлесную оболочку (universalia sunt realia) и существуютъ до появленія отдѣльныхъ вещей (universalia ante rem). Дерево, какъ понятіе, существуетъ независимо отъ отдѣльныхъ деревьевъ и останется существующимъ, если бы исчезли даже всѣ деревья. Отсюда названіе школы реалистическою, хотя такое воззрѣніе стоитъ въ противорѣчіи съ современнымъ намъ реализмомъ. Къ средневѣковымъ реалистамъ относятся Іоаннъ Скотъ Эригена, Ансельмъ, Вильгельмъ Шампо и др. Съ точки зрѣнія номиналистовъ реальное существованіе имѣютъ только отдѣльныя вещи, общія же понятія ничто иное, какъ умственное сопоставленіе сходнаго въ вещахъ (nomen, vox) и могутъ возникать въ умѣ только послѣ и вслѣдствіе появленія отдѣльныхъ вещей (universalia post rem). Понятіе о деревѣ есть представленіе нашего ума, вызванное наблюденіемъ сходства въ видѣнныхъ деревьяхъ. Къ номиналистамъ относятся Росцелинъ, Вилліямъ Оккамъ и др. Примиряющую точку зрѣнія стремился отыскать Абеляръ, одновременно оспаривавшій какъ Ансельма, такъ и своего учителя Росцелина. Его ученіе, получившее названіе концептуализма, состоитъ въ томъ, что общія понятія, хотя и имѣютъ реальное существованіе, но не иначе, какъ въ индивидуальныхъ вещахъ (universalia in re) и составляютъ выдѣленіе (conceptum) нашего ума по сходству признаковъ. Впрочемъ концептуализмъ Абеляра есть скорѣе всего стремленіе придать номинализму форму, не противорѣчащую рѣзко взглядамъ церкви [1]).

Казалось бы, споръ этотъ ни съ какой стороны не могъ интересовать католическую церковь. Въ дѣйствительности, однако, было не такъ. Обнаружилось, что каждое изъ указанныхъ ученій способно, при посредствѣ логическихъ выводовъ, привести къ положеніямъ, несогласнымъ съ догматами вѣры. Реализмъ послѣдовательно приводитъ къ пантеизму, т. е. къ воззрѣнію, отрицающему все индивидуальное и признающему, что все существующее представляетъ единое сплошное бытіе. Но при такомъ взглядѣ міръ сливается съ Богомъ, Богъ не имѣетъ отдѣльнаго отъ міра существо-

---

[1]) Горео положительно отказывается видѣть различіе между номинализмомъ и концептуализмомъ (ч. II, т. 2, стр. 472).

ванія. Однако, по догмату Богъ есть творецъ міра. Съ точки зрѣнія пантеизма каждый человѣкъ есть частица Божества и то, что̀ дѣлаетъ человѣкъ, въ сущности дѣлаетъ Богъ, и значитъ ничего дурного человѣкъ сдѣлать не можетъ, а слѣдовательно нѣтъ смысла и въ покаяніи (qui cognoscit Deum esse in se lugere non debet, sed ridere). Но, съ другой стороны, чреватъ опасными выводами и номинализмъ. Если общее понятіе есть только звукъ (flatus vocis), не имѣющій реальнаго существованія, то сама церковь, внѣ вѣрующихъ, есть ничто иное, какъ только звукъ пустой. Значитъ, церковь можетъ быть только въ каждомъ человѣкѣ, въ немъ самомъ, а не внѣ его и не надъ нимъ. Если существуютъ реально только индивиды, то Троица представляетъ три отдѣльныхъ Божества,—таковъ выводъ, сдѣланный Росцелиномъ.

Въ виду такихъ выводовъ, проводимыхъ съ неумолимою послѣдовательностью, католическая церковь въ смущеніи колебалась между тѣмъ и другимъ ученіемъ. Послѣ нѣкотораго сомнѣнія церковь склонилась на сторону реализма: легче было отказаться отъ личнаго Бога, чѣмъ примириться съ мыслью, что церковь есть звукъ пустой. И съ того момента, какъ церковь стала на сторону реализма, она уже не прощала тѣмъ, кто пробовалъ вскрывать его противорѣчіе догматамъ вѣры. Номинализмъ былъ осужденъ и строго преслѣдовался въ теченіе XII и XIII вѣковъ. Онъ возродился съ новой силой въ XIV столѣтіи въ лицѣ Вильяма Оккама.

VII. Другой вопросъ, занимавшій схоластиковъ, — какъ доказать бытіе Бога, вѣра въ Котораго не оставляетъ никакого сомнѣнія въ его существованіи.

Одно изъ доказательствъ было найдено Іоанномъ Скотъ Эригепою. Если человѣческому разуму недоступенъ свѣтъ Божественной сущности, то лучи этого свѣта даютъ разуму указаніе на его существованіе. А гдѣ же ярче проявляются лучи эти, какъ не въ природѣ. Цѣлесообразность мірового устройства, обнаруживаемая на каждомъ шагу, можетъ быть объяснена только тѣмъ, что міръ созданъ Богомъ. Цѣлесообразность природы убѣждаетъ въ существованіи Бога. Это доказательство носитъ названіе телеологическаго.

Другое доказательство, космологическое, состоитъ въ томъ, что должна существовать основная, первичная причина всего существующаго, которая сама не можетъ быть ничѣмъ обусловлена—эта творческая причина и есть Богъ.

Третьяго рода доказательство было выдвинуто Ансельмомъ. Всѣ наши представленія вызываются какими-нибудь реальными явленіями. Представленіе о предметѣ имѣется потому, что существуетъ самый предметъ. Слѣдовательно, если у насъ есть представленіе о Богѣ (а въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія), значитъ—существуетъ Богъ, вызвавшій въ насъ это представленіе. Такое доказательство называется онтологическимъ. Еще до Ансельма Фридегизъ прибѣгалъ къ этому логическому пріему въ своей попыткѣ объяснить, какимъ образомъ могъ сотворить Богъ міръ изъ ничего, когда изъ ничего нельзя ничего создать (ex nihilo nihil). По его мнѣнію, каждому представленію соотвѣтствуетъ какое либо реальное существованіе. Поэтому и ничто (nihil) не есть отсутствіе бытія, а бытіе, ничто есть нѣчто. Такое доказательство основывается на предположеніи тожества мышленія и бытія. Однако уже въ XI вѣкѣ онтологическое доказательство не осталось безъ возраженія. Монахъ Гонилонъ указалъ Ансельму, что далеко не всякому представленію соотвѣтствуетъ реальное существованіе: человѣкъ можетъ вообразить, что гдѣ-то въ океанѣ лежитъ заколдованный островъ, но изъ существованія такого представленія вовсе не слѣдуетъ, что такой островъ дѣйствительно существуетъ.

VIII. Въ средніе вѣка этика тѣсно связывается съ религіей. Мораль только одна—христіанская, внѣ христіанства нравственности нѣтъ и быть не можетъ. Мораль неизмѣнна, какъ и христіанство. Въ противоположность греческой философіи, въ которой этика сливалась съ политикой,—законы нравственности совпадали съ законами государственными, въ схоластической философіи этика освобождается отъ политики, чтобы слиться съ теологіей.

Прежде всего, возбуждается вопросъ о содержаніи нравственности. Соотвѣтственно духу времени проблема ставится такъ: то ли нравственно, что угодно Богу, или то угодно Богу, что нравственно. Первое рѣшеніе болѣе подходило къ средневѣковому міровоззрѣнію. Вслѣдствіе грѣхопаденія нравственная природа человѣка извращена. Человѣку можно оправдаться только вѣрою въ милость Бога и смиреніемъ. Этотъ путь исправленія извѣстенъ только церкви, безъ руководительства которой нравственная цѣль неосуществима. Слѣдовательно, чтобы быть нравственнымъ, надо согласовать

свое поведеніе съ велѣніями церкви, какъ выразительницы воли Бога на землѣ.

Что же заставляетъ человѣка дѣйствовать нравственно? Средневѣковое католическое воззрѣніе отвѣчало на этотъ вопросъ ссылкою на страхъ Божій, на санкцію, которая выражалась въ вѣчномъ блаженствѣ или въ мученіяхъ ада. Слѣдовательно схоластическая этика придерживалась гетерономной морали, т. е. видѣла причину нравственнаго поведенія не въ самомъ человѣкѣ, а въ дѣйствующей на него посторонней силѣ. Сомнѣніе въ мукахъ ада, высказанное Скотъ Эригеною, было явленіемъ исключительнымъ въ схоластикѣ, которое могло быть допущено лишь въ началѣ среднихъ вѣковъ.

Чтобы согрѣшившій могъ избѣгнуть загробной кары, онъ долженъ былъ покаяться, долженъ былъ перенести страданія на землѣ. Для спасенія души христіанской церковь стремилась присвоить себѣ карательную власть надъ всѣми проступками человѣка, которые могутъ быть разсматриваемы, какъ грѣшныя дѣла. Впрочемъ, эпитемія могла быть позднѣе замѣнена индульгенціей.

Если, однако, нравственное поведеніе предполагаетъ внѣшнюю побудительную причину, то гдѣ же свободная воля человѣка? Или обратно: если поведеніе человѣка опредѣляется сознательнымъ выборомъ послѣдствій, то воля человѣка должна быть свободной. Однако, если воля человѣка свободна и отъ человѣка самого зависитъ выборъ того или иного образа дѣйствія, то какъ же согласовать свободу воли человѣка съ всевѣдѣніемъ Бога, заранѣе предусмотрѣвшимъ этотъ выборъ? Проблемма свободы воли—самое больное мѣсто схоластической философіи.

§ 16. Ѳома Аквинскій.

Литература: Новѣйшее изданіе его сочиненій — *Opera omnia, jussu Leonis XIII edita*, 11 томовъ, 1882 — 1903; французскій переводъ Карманьоля; вопросамъ его философіи посвященъ спеціальный журналъ *Revue thomiste*, издаваемый съ 1894 года во Фрейбургѣ; Didiot, *Le docteur angélique St. Thomas d'Aquin*, 1894 (біографія); Roger Beda Vaugan, *St. Thomas of Aquin, his life and labours*, 2 т. 1871—1872; Rietter, *Die Moral des heiligen Thomas von Aquino*, 1858; Baumann, *Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino*, 1873; Feugueray, *Essai sur*

les doctrines politiques de St. Thomas, 1857; Carlyle, *The political theories of St. Thomas Aquin*, 1896; Crahay, *La politique de St. Thomas*, 1897; Schneider, *Die socialistische Staatsidee beleuchtet durch Thomas von Aquino*, 1895; Walther, *Das Eigenthum nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquino und der Socialismus*, 1895.

I. Ѳома родился въ Сициліи, въ мѣстечкѣ Аквино въ 1224 или 1227 году. Онъ принадлежалъ къ знатному графскому роду. Образованіе молодой графъ получилъ въ Неаполѣ. Близость къ доминиканскимъ монахамъ привела къ тому, что у юноши явилось страстное желаніе поступить въ монастырь. И на этотъ разъ повторилась легенда о томъ, какъ противились родные благочестивому желанію юноши, какъ ловили его на дорогѣ, запирали и терзали, какъ, наконецъ, должны были уступить непреклонному влеченію Ѳомы.

Какъ только сдѣлался онъ монахомъ, генералъ ордена, усмотрѣвъ въ немъ выдающіяся способности, отправилъ его для усовершенствованія въ наукахъ въ Кёльнъ къ знаменитому ученому того времени Альберту Великому. Мрачный и необщительный, Ѳома получилъ отъ товарищей прозваніе „безсловеснаго быка“. „Вы скоро увидите, говорилъ любившій его учитель, какъ зареветъ этотъ быкъ на весь міръ!“ Дѣйствительно Ѳома очень быстро пріобрѣлъ репутацію выдающагося ученаго и философа. Его приглашали преподавать философію и теологію въ Парижъ, Римъ, Ліонъ, Неаполь, Кёльнъ и др. города.

Смерть рано положила конецъ его дѣятельности (1274) Но успѣхъ его былъ обезпеченъ на долгое время. Еще при жизни за свои обширныя познанія онъ получилъ названіе doctor universalis, а за свою вѣрность католической церкви— doctor angelicus. Въ 1323 году онъ былъ причисленъ къ лику святыхъ, а въ 1567 году былъ признанъ папою Піемъ V пятымъ великимъ учителемъ церкви послѣ Августина, Амвросія, Іеронима и Григорія Великаго. Цѣлый рядъ университетовъ положилъ за правило читать лекціи по его сочиненіямъ. Въ 1864 году папа призналъ его ученіе офиціальнымъ выраженіемъ католическаго міровоззрѣнія.

Философія права Ѳомы Аквинскаго раскрывается въ слѣдующихъ его трудахъ: въ послѣдней части Summae theologicae, этой энциклопедіи знанія XIII столѣтія, въ De regimine principum, въ которомъ перу Ѳомы принадлежатъ

лишь первая книга и четыре главы второй, остальное же дописано его послѣдователями; въ комментаріяхъ къ Политикѣ и Этикѣ Аристотеля.

II. Философія Ѳомы Аквинскаго представляетъ собою возстановленіе перипатетизма, но въ своеобразной, соотвѣтствующей условіямъ времени переработкѣ. Его философія—это ученіе Аристотеля въ схоластической формѣ.

Необходимость соединенія разума и вѣры для познанія истины обнаруживается изъ полной неспособности перваго выполнить одному эту задачу. Чистымъ разумомъ невозможно познать сущность вещей, чистый разумъ не въ состояніи проникнуть въ догматы вѣры, какъ, напр., догматъ о Св. Троицѣ. Недоступное разуму открывается вѣрѣ. А такъ какъ главное то, что̀ даетъ вѣра, то дѣятельность разума всегда будетъ второстепенной, служебной (naturalis ratio subservit fidei).

Космологическое воззрѣніе св. Ѳомы строится на аристотелевскомъ различіи матеріи и формы. Природа—это цѣлая іерархія формъ, которыя, будучи таковыми по отношенію къ низшимъ разрядамъ, составляютъ въ то же время матерію для высшихъ разрядовъ. Существуетъ одна высшая чистая форма, которая никогда не можетъ быть матеріей,—это Богъ. Принятіе матеріею формы предполагаетъ непремѣнно причину и эта причина всего существующаго—Богъ, творецъ, устроитель и правитель всего міросданія. Облеченіе матеріи въ формы совершается по образцамъ, предсуществующимъ въ Богѣ. Съ человѣческой точки зрѣнія формы или идеи извлекаются изъ предметовъ, которые, повидимому, предшествуютъ образованію общаго понятія (universalia post rem), но въ дѣйствительности идеи существуютъ въ Богѣ ранѣе, нежели появились предметы (universalia ante rem). Такъ своеобразно разрѣшаетъ св. Ѳома споръ номиналистовъ съ реалистами подъ прикрытіемъ авторитета Аристотеля.

III. Дѣятельность человѣка всегда предполагаетъ цѣль. Высшею цѣлью является блаженство, которое состоитъ въ возможномъ приближеніи къ Богу. Возможность эта открывается только въ будущей загробной жизни. Земная же жизнь должна быть подготовленіемъ къ ней, расчисткою пути къ блаженству.

Эта задача выполняется тѣмъ направленіемъ воли, которое составляетъ добродѣтель. Нравственное поведеніе пред-

полагаетъ поэтому свободу воли. Въ этомъ отношеніи св. Ѳома отклоняется отъ блаж. Августина съ его ученіемъ о предопредѣленіи. Воля стоитъ внѣ причинности, имѣющей примѣненіе лишь тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о дѣйствіи предмета на предметъ. Рѣшенія воли извлекаются только изъ нея самой. Согласованіе свободы воли съ всевѣдѣніемъ Бога св. Ѳома находитъ въ томъ, что Богъ далъ человѣку волю и открылъ возможность выбора между тѣмъ и другимъ рѣшеніемъ.

Добродѣтель есть извѣстный обычный образъ дѣйствій (habitus), направленныхъ къ благой цѣли. Поведеніе, привычное къ злу, есть порочность. Люди не одинаково нравственны отъ природы, иначе между ними не было бы различія. Имъ даны отъ природы или отъ Бога только возможности нравственнаго поведенія, осуществленіе которыхъ зависитъ отъ самого человѣка. Нравственность дана человѣку in potentia, силою воли она обнаруживается in actu.

Добродѣтели раздѣляются на естественныя, данныя человѣку отъ природы, и на богословскія, влитыя (infusae) Богомъ въ человѣка посредствомъ благодати. Среди первыхъ добродѣтелей мы встрѣчаемъ извѣстныя намъ изъ греческой философіи: мудрость, мужество, умѣренность и справедливость. Данныя благодатью — это любовь, вѣра, надежда. Естественная добродѣтель состоитъ въ серединѣ между крайностями, богословская же добродѣтель не допускаетъ середины, потому что въ стремленіи къ Богу не можетъ быть никогда чрезмѣрности.

Такова этика Ѳомы Аквинскаго, представляющая странное смѣшеніе классицизма и католицизма.

IV. Болѣе всего уклоняется св. Ѳома отъ Аристотеля въ своей общественной философіи. И это вполнѣ понятно: въ этихъ вопросахъ должно сильнѣе всего сказаться вліяніе общественной среды на міросозерцаніе мыслителя.

Общественный порядокъ, какъ и міровой, поддерживается законами, т. е. правилами, въ соотвѣтствіи съ которыми человѣкъ долженъ дѣйствовать или воздерживаться. Точнѣе св. Ѳома опредѣляетъ законъ, какъ велѣніе разума, установленное въ цѣляхъ общаго блага тѣмъ, кто призванъ къ тому обществомъ, и достаточнымъ образомъ обнародованное. Итакъ, законъ долженъ отвѣчать слѣдующимъ признакамъ: a) разумность велѣнія, b) соотвѣтствіе общему благу,

c) компетентность органа, его устанавливающаго, и d) обнародованіе.

Съ подобнымъ опредѣленіемъ можно было бы согласиться, если бы оно относилось къ положительному праву. Но самъ Ѳома устанавливаетъ четыре вида законовъ, при чемъ сущность нѣкоторыхъ изъ нихъ мало согласуется съ указанными признаками. Эти виды законовъ слѣдующіе.

1) Во главѣ стоитъ вѣчный законъ (lex aeterna), какъ вѣчный божественный разумъ, управляющій міромъ. Не вполнѣ ясно, подразумѣваетъ ли св. Ѳома подъ именемъ вѣчнаго закона законы природы или принципы мірового управленія Творца. Во всякомъ случаѣ къ этому виду законовъ непримѣнимъ ни одинъ изъ указанныхъ признаковъ. Нельзя допустить, чтобы такой законъ противорѣчилъ разуму или общему благу. Сомнѣніе въ компетентности законодателя здѣсь недопустимо. Наконецъ вѣчный законъ проявляется самъ собою въ мірѣ, но не обнародывается.

2) За вѣчнымъ закономъ идетъ законъ естественный (lex naturalis), какъ отраженіе вѣчнаго закона въ разумныхъ существахъ. Благодаря своей разумности, человѣкъ развиваетъ далѣе законъ вѣчный, руководствуясь стремленіемъ къ добру и отвращеніемъ отъ зла. Казалось бы, съ этой точки зрѣнія естественный законъ не можетъ быть руководителемъ животныхъ. Но Ѳома Аквинскій относитъ къ естественному закону требованія, которымъ подчинены всѣ живыя существа, какъ, напр., половое общеніе, воспитаніе дѣтей. Съ другой стороны естественный законъ составляетъ, по мнѣнію св. Ѳомы, основу всякаго положительнаго законодательства. Въ этой основѣ непремѣнно сходны законы разныхъ народовъ. Очевидно, что и къ естественному закону непримѣнимы признаки закона вообще, принятые Ѳомою Аквинскимъ.

3) Развитіе основъ естественнаго закона выпадаетъ на долю положительнаго, человѣческаго, закона (lex humana). Необходимость наказанія за убійство основывается на естественномъ законѣ; вопросъ же о томъ, какое наказаніе будетъ назначено за это преступленіе и въ какомъ порядкѣ— это уже дѣло положительнаго закона. Такимъ образомъ естественный законъ содержитъ in potentia законъ положительный, подобно тому, какъ самъ естественный содержится in potentia въ законѣ вѣчномъ. Постановленіями положитель-

наго закона человѣческія общества могутъ сильно расходиться и тѣмъ создавать jus civile каждой страны. То, въ чемъ они сходны, образуетъ jus gentium. Не трудно замѣтить, что данные Ѳомою Аквинскимъ признаки понятія о законѣ примѣнимы именно къ этому виду законовъ. Мы увидимъ сейчасъ, какіе важные выводы логически вытекаютъ изъ указаннаго опредѣленія.

4) Наконецъ, въ виду того, что природа человѣка не всегда даетъ ему ясное представленіе о цѣли, къ которой должна стремиться его дѣятельность, въ виду шаткости и разногласія въ человѣческихъ сужденіяхъ, въ виду несовершенства человѣческаго закона, оказывается необходимость въ откровеніи, которое представляетъ также положительный, но уже божественный законъ (lex divina). Этотъ видъ закона выраженъ въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ.

Признаки понятія о законѣ опредѣляютъ обязательную силу нормъ, исходящихъ отъ лицъ, въ чьихъ рукахъ власть. Ѳома Аквинскій совершенно несогласенъ съ положеніемъ римскаго права, будто все, что̀ угодно государю, имѣетъ силу закона (quod principi placuit legis vigorem habet). То, что̀ противно разуму, что̀ противорѣчитъ общему благу, не есть законъ, а потому и необязательно. При этомъ, если велѣнія государя, подъ именемъ законовъ, не соотвѣтствуютъ интересамъ подданныхъ, напр. въ случаѣ назначенія несправедливаго налога,—они могутъ быть неисполнены. Они не должны быть исполнены, если противны божественнымъ установленіямъ.

Таковъ смѣлый взглядъ средневѣковаго философа, объясняемый въ значительной степени тою борьбою свѣтской и духовной власти, въ атмосферѣ которой создалась и процвѣтала схоластика.

Въ соотвѣтствіи съ своимъ опредѣленіемъ понятія о законѣ, даетъ св. Ѳома и правило толкованія законовъ. Законы должны быть толкуемы по духу, а не по буквѣ, потому что надо предполагать, что всякій законъ построенъ на справедливости, равенствѣ, общемъ благѣ. Несогласное съ этимъ началомъ толкованіе должно быть признано ложнымъ, противнымъ намѣренію законодателя.

V. Государство преслѣдуетъ не только хозяйственную, но и нравственнную задачу. Первоначально государство создалось для того, чтобы людямъ можно было жить, т. е. можно

было найти достаточныя средства существованія, но затѣмъ явилась потребность не просто жить, а жить достойно. Это достойное житіе достижимо только при помощи государственныхъ законовъ, которые направлены на то, чтобы обезпечить людямъ нравственное существованіе. Добродѣтель государства та же, что и добродѣтель отдѣльнаго лица. Поэтому высшею задачею государства является предоставленіе человѣку возможности разумной, созерцательной жизни.

Въ государственной власти слѣдуетъ различать: a) сущность ея, отношеніе господствующихъ къ подвластнымъ и возможность давать законы; b) пріобрѣтеніе власти и c) пользованіе ею. Такое различіе моментовъ оказывается нужнымъ Ѳомѣ Аквинскому для того, чтобы доказать, что государство и государственная власть—учрежденіе человѣческое (dominium et pralatio introducta sunt a jure humano). Противъ такого положенія св. Ѳома имѣлъ высокій авторитетъ апостола Павла съ его утвержденіемъ, что „нѣсть власти, аще не отъ Бога“. Дѣйствительно, говоритъ св. Ѳома, власть, какъ таковая, въ своей сущности имѣетъ божественный характеръ. Но это вовсе не относится къ пріобрѣтенію ея и къ пользованію ею, которыя могутъ быть противны божественной волѣ. На самомъ дѣлѣ источникъ власти въ самомъ народѣ, который переноситъ на одного или на нѣсколькихъ право изданія законовъ. Такъ величайшій схоластикъ лавируетъ между желаніемъ унизить императорскую власть уличеніемъ въ человѣческомъ происхожденіи и преклоненіемъ передъ апостольскимъ авторитетомъ. Въ стремленіи доказать, насколько императорская власть ниже папской, философъ дошелъ до идеи о народномъ суверенитетѣ.

На этой почвѣ св. Ѳома развиваетъ теорію сопротивленія государственной власти. Неправильность пріобрѣтенія власти можетъ состоять или въ томъ, что она достанется лицу недостойному или въ томъ, что будетъ достигнута незаконнымъ способомъ, напр. посредствомъ насилія или подкупа. Неправильное пріобрѣтеніе власти можетъ перейти въ правильное или съ согласія самихъ подданныхъ, или съ одобренія высшаго авторитета (папа). Очевидно, несогласіе подданныхъ даетъ имъ право отказать въ повиновеніи недостойному правителю или узурпатору.

Неправильность пользованія властью или злоупотребленіе ею даетъ подданнымъ также право возстать противъ

своего правителя. Это право естественное. Возмутителемъ въ такихъ случаяхъ является не народъ, а самъ правитель, нарушающій божескій и человѣческій порядокъ. Возстаніе со стороны народа допустимо, если затрогиваются интересы гражданъ; оно обязательно, если затрогиваются божественныя предписанія. Сопротивленіе правителю можетъ быть оказано и со стороны духовной власти, которая не можетъ смотрѣть спокойно на то, какъ попирается воля Бога.

Каковы же средства сопротивленія? Могутъ ли они доходить до цареубійства? По этому вопросу св. Ѳома выражается довольно осторожно. Онъ указываетъ на тотъ вредъ, какой угрожаетъ государству, если каждому будетъ предоставлено раздѣлываться съ государемъ. Народъ можетъ больше пострадать отъ гибели добраго правителя, чѣмъ выиграть отъ убійства злого. Тѣмъ не менѣе впослѣдствіи находили возможнымъ ссылаться на авторитетъ св. Ѳомы для оправданія цареубійства. Поводомъ служили его замѣчанія, сдѣланныя на смерть Цезаря, указаніе на похвалу и вознагражденіе, какія выпадаютъ на долю тѣхъ, кто освобождаетъ народъ отъ тирана.

VI. Лучшею формою правленія, по мнѣнію св. Ѳомы, все же является монархія. Къ такому заключенію приходитъ онъ по двумъ основаніямъ. Во-первыхъ, къ монархизму склоняетъ аналогія съ міровымъ порядкомъ. Среди многихъ членовъ организма есть одинъ, приводящій всѣ въ движеніе—это сердце; между душевными способностями есть одна руководящая — разумъ; пчелы имѣютъ одну царицу; наконецъ творцомъ и управителемъ всего міра является единый Богъ. Во-вторыхъ, къ тому же взгляду приводитъ историческій опытъ; страны и города, въ которыхъ правитъ одно лицо — преуспѣваютъ; тамъ же, гдѣ власть въ рукахъ многихъ, мы наблюдаемъ постоянныя волненія и неурядицы. Таково наблюденіе великаго схоластика.

Являясь въ своемъ государствѣ тѣмъ, чѣмъ душа въ тѣлѣ, чѣмъ Богъ въ мірѣ, монархъ обязанъ руководиться исключительно благомъ народа. Наградою за справедливое управленіе должна служить не земная слава, а милость Бога, Который превознесетъ монарха въ загробной жизни.

Но горе монархамъ, которые, вмѣсто блага народнаго, преслѣдуютъ свое личное благо; горе пастырямъ, которые

пасли себя самихъ [1]). Это не монархъ, а тиранъ. Насколько монархія лучшая изъ формъ правленія, настолько тираннія худшая. „Царь правосудный утверждаетъ землю, а корыстолюбивый разоряетъ ее“ [2]). Въ своей жадности тиранъ способенъ забыть все: „князья у него какъ волки, похищающіе добычу, проливаютъ кровь, губятъ души, чтобы утолить свою корысть“ [3]). Мудрецъ совѣтуетъ: „держись подальше отъ человѣка, имѣющаго власть лишать жизни, и не будешь смущенъ страхомъ смерти“ [4]).

VII. Слѣдуя Аристотелю, св. Ѳома утверждаетъ, что государство не должно быть ни слишкомъ велико, ни слишкомъ мало. Его размѣръ долженъ быть такимъ, чтобы страна питала народъ и чтобы ее можно было защитить отъ внѣшнихъ враговъ. Св. Ѳома раздѣляетъ взгляды стагирца на нравственныя опасности прибрежнаго расположенія государствъ, присоединяя къ нимъ еще и гигіеническія.

Составъ населенія не долженъ быть однороднымъ: если бы всѣ занялись однимъ и тѣмъ же, это уже не было бы государство. Отвращаясь отъ окружавшей его дѣйствительности и имѣя въ виду греческій міръ, Ѳома Аквинскій отстаиваетъ три класса: высшій—правители, низшій — земледѣльцы, рабочіе, мелкіе торгаши, музыканты, и средній, самый многочисленный,—воины, судьи, администраторы, богатые (!). Дворянство, которое, очевидно, входитъ въ средній классъ, понимается св. Ѳомою, какъ родовая наклонность къ добродѣтели, передаваемая отъ отца къ сыну. Хотя дворяне богаты, но не въ дворянствѣ сущность богатства.

Во взглядахъ на задачи управленія замѣчается вліяніе христіанства, отличающее схоластика отъ перипатетика. Такихъ задачъ, по мнѣнію св. Ѳомы, двѣ: а) защита территоріи отъ непріятельскаго вторженія и b) помощь слабымъ, облегченіе страданій несчастнымъ.

VIII. Какъ же относится св. Ѳома къ основной проблемѣ своего времени, къ вопросу объ отношеніи свѣтской власти къ духовной?

Для Ѳомы Аквинскаго не подлежитъ никакому сомнѣнію

---

[1]) *Книга пророка Іезекіила*, XXXIV, 2.
[2]) *Книга притчей Соломоновыхъ*, XXIX, 4.
[3]) *Книга пророка Іезекіила*, XXII, 27.
[4]) *Книга премудрости Іисуса сына Сирахова*, IX, 16.

превосходство духовной власти надъ свѣтской. Заботы о духѣ выше заботы о тѣлѣ, а потому церковь должна стоять выше государства (вспомнимъ, однако, что задачи государства не только матеріальныя, но и нравственныя). Какъ душа вліяетъ на тѣло, такъ и духовная власть должна воздѣйствовать на свѣтскую.

Ея преимущественная власть основывается прежде всего на словахъ Господа Бога: „Я говорю тебѣ, ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ее; и дамъ тебѣ ключи царства небеснаго, и что́ свяжешь на землѣ, то связано будетъ на небесахъ, и что́ разрѣшишь на землѣ, то разрѣшено будетъ на небесахъ“ [1]). Вторымъ доказательствомъ приводитъ св. Ѳома ходячіе въ его время историческіе доводы: даръ Константина, низложеніе папою Захаріею послѣдняго изъ Меровинговъ, Хильпериха, возложеніе папою Адріаномъ римской короны на Карла Великаго, возведеніе папами германскихъ королей въ римскіе императоры.

Силою своей власти папа можетъ отлучить отъ церкви свѣтскихъ государей, освободить подданныхъ отъ присяги, связующей ихъ съ правителемъ. На этотъ шагъ церковная власть можетъ рѣшиться или по собственной иниціативѣ или по справедливой жалобѣ подданныхъ на беззаконное управленіе.

IX. Въ вопросѣ о свободѣ совѣсти св. Ѳома, какъ и слѣдовало ожидать, стоитъ всецѣло на почвѣ средневѣковаго католицизма. За поддѣлку монеты грозитъ строгое наказаніе. Но это только посягательство на матеріальныя блага. Какъ же не преслѣдовать со всею строгостью ересь, которая есть посягательство на самую душу!

Еретики подлежатъ смертной казни. Церковь сначала должна подѣйствовать на нихъ увѣщаніемъ. Но, если обнаруживается упорство,—надо предать ихъ въ руки свѣтской власти для исполненія приговора. Это, можетъ быть, тяжело, но безусловно необходимо. Церковь обязана заботиться о всей паствѣ. Потерявъ надежду спасти однихъ, она должна предупредить гибель другихъ. Зараженное мясо должно быть вырѣзано, паршивая овца должна быть отдѣлена отъ стада. Какой страшный пожаръ разгорѣлся изъ-за ереси

---

[1]) *Евангеліе отъ Матѳея*, XVI, 18, 19.

Арія, а вѣдь этого не было бы, если бы своевременно погашена была искра.

И мы знаемъ, что католическая церковь всюду усердно погашала не только искры, но и всякій свѣтъ человѣческаго разума.

X. Обратимся къ воззрѣніямъ св. Ѳомы на частно-правовой бытъ. Здѣсь онъ находится болѣе всего подъ вліяніемъ Аристотеля, повторяя иногда дословно его соображенія.

Съ точки зрѣнія естественнаго права все принадлежитъ Богу, а потому институтъ права собственности есть учрежденіе человѣческаго права. Однако, если частная собственность не вытекаетъ изъ естественнаго права, она и не противорѣчитъ ему, говоритъ св. Ѳома, забывая ученіе первыхъ отцовъ церкви. Цѣлесообразность права собственности св. Ѳома основываетъ на томъ, а) что каждый прилагаетъ больше труда къ тому, что̀ ему принадлежитъ, чѣмъ къ чужому; b) что гражданскій порядокъ обезпечивается лучше всего, когда каждый довольствуется тѣмъ, что́ ему принадлежитъ. Св. Ѳома какъ будто не замѣчаетъ окружающей его дѣйствительности, которая такъ богата примѣрами, когда право собственности основывалось именно на томъ, что многіе, сильные, не хотѣли довольствоваться принадлежащимъ имъ и захватывали чужое. Впрочемъ, вспоминая первоначальное христіанское ученіе, св. Ѳома различаетъ обладаніе (possessio) и пользованіе (usus): первое должно быть строго индивидуально, второе же слѣдуетъ сдѣлать общимъ. На этомъ обрывается неясная мысль великаго схоластика, не сумѣвшаго согласовать идеи христіанства съ перипатетизмомъ.

Рабство—видъ частной собственности и въ лицѣ св. Ѳомы оно нашло столь же талантливаго защитника, какъ и въ Аристотелѣ. Какъ раньше пользовались аргументами Аристотеля, такъ въ новое время приводили авторитетъ великаго учителя католической церкви. a) Къ естественному неравенству, въ которомъ основаніе рабства видѣлъ Аристотель, b) къ грѣхопаденію, которымъ обосновывалъ рабство блаж. Августинъ, Ѳома Аквинскій присоединяетъ еще два основанія: c) полную законность военнаго плѣна, который такъ соотвѣтствовалъ феодальнымъ нравамъ, и d) экономическую пользу, которая такъ согласовалась съ домашнимъ хозяйствомъ среднихъ вѣковъ.

Авторитетъ трехъ столбовъ, какъ Аристотель, блаж. Авгу-

стинъ и св. Ѳома, сталъ прочнымъ фундаментомъ для господства человѣка надъ человѣкомъ на правѣ собственности.

XI. Свобода договора обусловливается юридическими, нравственными и божескими предписаніями. Человѣческій законъ далеко не всегда защищаетъ то, что́ противно нравственности. Съ точки зрѣнія нравственной при обмѣнѣ каждый долженъ получить цѣнность, равную той, какую отдаетъ. Но если съ этической стороны недопустима продажа вещи по цѣнѣ, дороже той, какой она стоитъ, или покупка по цѣнѣ дешевле той, какой она стоитъ, то человѣческіе законы мирятся съ нѣкоторымъ отступленіемъ отъ справедливаго мѣрила. Но этой снисходительности есть предѣлъ. Не давая общаго критерія, св. Ѳома пускается въ казуистику. Нельзя продавать хромую лошадь за быструю, гнилой домъ за прочный, испорченные продукты за хорошіе. Однако, если недостатки очевидны, напр. лошадь слѣпа на одинъ глазъ, то покупщикъ самъ виноватъ въ своей неосмотрительности. Привозящій товаръ на рынокъ ранѣе другихъ не обязанъ предупреждать покупателя, что скоро будетъ большой подвозъ и потому цѣна упадетъ.

Обмѣнъ допустимъ только тогда, когда вещь дается за вещь или вещь дается за деньги, но недопустимъ обмѣнъ денегъ на деньги. Почему такое различіе? Въ объясненіе св. Ѳома выставляетъ то соображеніе, что обмѣнъ перваго рода удовлетворяетъ насущнымъ потребностямъ человѣка, обмѣнъ же второго рода даетъ пищу человѣческой корысти. Отсюда св. Ѳома отрицаетъ: a) торговлю, когда она имѣетъ своимъ предметомъ покупку вещи безъ приложенія труда къ улучшенію ея качествъ (forma non mutata), и b) отдачу капитала подъ проценты. Ростъ дѣло безусловно грѣшное. Его нельзя оправдать тѣмъ соображеніемъ, что никто не обязанъ давать другому свой капиталъ безвозмездно. Если ты не обязанъ, то и не давай, но если даешь, то не бери процентовъ. Въ пользу послѣднихъ безполезно ссылаться на положительное римское право: его постановленіе недѣйствительно, встрѣчаясь съ явно грѣховнымъ дѣломъ. Послѣднее соображеніе св. Ѳомы особенно интересно, какъ взглядъ на соотношеніе источниковъ.

XII. Половое отношеніе мужчины къ женщинѣ возможно только въ бракѣ. Оно имѣетъ своею цѣлью общеніе и произведеніе дѣтей. Сношеніе внѣ брака безнравственно и про-

тивоестественно (innaturalis). Наиболѣе разуменъ бракъ въ томъ возрастѣ, когда организмъ окрѣпъ. Принимая, вслѣдъ за Аристотелемъ, норму въ 37 лѣтъ для мужчинъ и въ 18 для женщины, св. Ѳома находитъ, что возможны исключительные случаи, когда бракъ слѣдуетъ допускать и раньше. Авторитету Аристотеля онъ противопоставляетъ авторитетъ римскаго права, установившаго нормы въ 14 и 12 лѣтъ.

Св. Ѳома далекъ отъ мысли, будто большое количество дѣтей есть милость Божья. Напротивъ, по его мнѣнію, число дѣтей должно соотвѣтствовать средствамъ пропитанія. Когда дѣтей много, отцовское наслѣдство приходится дѣлить на малыя части, и въ 3—4 поколѣнія можно дойти до нищеты. Средствомъ сокращенія дѣтей можетъ служить позднее вступленіе въ бракъ и раннее прекращеніе половыхъ сношеній.

Всякій, не лишенный здраваго смысла, рѣшительно утверждаетъ Ѳома Аквинскій, пойметъ, что законодатель, котораго вся забота направлена на благополучіе государства, долженъ обратить особенное вниманіе на воспитаніе юношества. Это дѣло государственное и пренебреженіе имъ способно привести къ развращенію и гибели государства.

§ 17. Марсилій Падуанскій.

Литература: Schokel, *Ueber Marsilius von Padua*, 1877; Labanca, *Marsilio di Padua, riformatore politico e religioso del secolo XIV*, 1882; Keller, *Die Reformation und die älteren Reformatoren*, 1885; Franc, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, moyen age—renaissance 1864, стр. 135—151; Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, ч. I, изд. 2, 1903, стр. 241—254.

I. Теократическое направленіе достигло высшей точки въ XIII столѣтіи и нашло себѣ выраженіе въ школѣ Ѳомы Аквинскаго. Но слѣдующее столѣтіе выступило съ протестомъ противъ притязаній церкви. Напряженное состояніе разразилось грозою въ столкновеніи французскаго короля Филиппа Красиваго съ папою Бонифаціемъ VIII. Побѣда осталась на сторонѣ короля, потому что крайности теократизма раздражили общество. Эта вѣчная борьба двухъ властей лишала спокойствія, мира, въ которомъ такъ нуждалось средневѣковое общество. Среди постоянныхъ войнъ одного феодала съ другимъ, одного города съ другимъ,

феодала съ сюзереномъ, города съ барономъ, общество могло ожидать по крайней мѣрѣ отъ церкви мирнаго вѣянія. Но вмѣсто мира церковь несла войну. Отчаявшись въ возможности достигнуть умиротворенія духовною силою, средневѣковое общество возложило всѣ свои надежды на государственную силу.

Столкновенія Филиппа Красиваго съ Бонифаціемъ VIII, а вскорѣ затѣмъ Людовика Баварскаго съ Іоанномъ XXII послужили сигналомъ къ появленію многочисленныхъ литературныхъ произведеній, направленныхъ противъ притязаній папъ и имѣющихъ своею цѣлью разрѣшить проблемму обезпеченія мира. Одни, какъ бы наведенные папскими притязаніями на всеобщее господство, мечтали о всемірной монархіи. Таковъ былъ идеалъ, выдвинутый знаменитымъ поэтомъ Данте Алигьери (1265—1321) въ его философско-политическомъ трактатѣ De monarchia, написанномъ въ 1313 году, въ чисто схоластическомъ духѣ. Другіе, проникнутые духомъ римскаго государственнаго устройства, возлагали все упованіе на сильную монархическую власть, способную подчинить себѣ какъ феодаловъ, такъ и духовенство. Это были главнымъ образомъ юристы.

Наконецъ, одиноко, среди этихъ голосовъ раздался могучій призывъ къ демократизму. Теократизму Ѳомы Аквинскаго, логически изъ него вытекая, противосталъ демократизмъ Марсилія Падуанскаго. Желая унизить императорскую власть, богословы отвергли ея божественное происхожденіе и объясняли ея возникновеніе чисто земнымъ способомъ—перенесеніемъ ея на государя со стороны народа. Послѣдовательно такое положеніе открывало дорогу демократизму. Но условія времени были мало благопріятны для такого логическаго вывода. Поэтому ученіе Марсилія Падуанскаго въ демократической его части остается одинокимъ и самъ онъ принужденъ былъ возложить свои надежды на монархизмъ.

II. Марсилій родился въ Падуѣ около 1280 года. Въ своемъ родномъ городѣ онъ получилъ медицинское образованіе и профессія его была врачебная. Въ своей области онъ достигъ такой извѣстности, что въ 1312 году былъ избранъ ректоромъ Парижскаго университета.

Но, живой и впечатлительный, онъ не могъ оставаться равнодушнымъ къ злободневному вопросу объ отношеніи

свѣтской власти къ духовной. Онъ занимался теологіей и въ тиши готовилъ научный трактатъ, какъ вдругъ произошло острое столкновеніе между Людовикомъ Баварскимъ и папою Іоанномъ XXII. Марсилій нашелъ примѣненіе своему труду, и когда Людовикъ подвергся отлученію въ 1324 году, онъ выпустилъ свою работу, озаглавленную „Defensor pacis“. Сочиненіе вызвало взрывъ негодованія въ Ватиканѣ и спеціальное отлученіе въ 1327 году.

Съ этого времени Марсилій связываетъ свою судьбу съ судьбой Людовика Баварскаго. Но благодарность великихъ міра сего оказывается мало надежною. Когда прошла острая необходимость въ ученомъ союзникѣ, Людовикъ отвернулся отъ Марсилія. Папою онъ былъ отлученъ, а потому ему было закрыто возвращеніе въ университетъ. Онъ умеръ въ безвѣстности, неизвѣстно когда и гдѣ. И позднѣйшее поколѣніе оказалось мало способнымъ оцѣнить его мысли: онъ едва упоминается, тогда какъ по своимъ взглядамъ онъ стоитъ выше современниковъ и смутно даетъ предчувствовать писателей XVIII вѣка.

III. Ученіе Аристотеля о матеріи и формѣ Марсилій переноситъ на общество. Матерію государства составляютъ люди, формою же являются законы, образующіе государственный организмъ. Подъ именемъ закона, въ широкомъ и неточномъ значеніи, понимается всякое вообще сужденіе о томъ, какъ слѣдуетъ или не слѣдуетъ поступать. Закономъ въ точномъ смыслѣ называется велѣніе, сопровождаемое угрозою наказанія или обѣщаніемъ награды. Признакомъ принужденія законъ отличается отъ совѣта. Свойствомъ же предстоящихъ наградъ или наказаній юридическій законъ отличается отъ религіознаго: законъ, сопровождаемый обѣщаніемъ награды или наказанія въ земной жизни—законъ юридическій, а законъ, сопровождаемый обѣщаніемъ награды или наказаній въ загробной жизни—это законъ божескій. Такимъ путемъ удается Марсилію достигнуть теоретическаго отличія права отъ религіи, которымъ онъ не преминетъ воспользоваться для практическихъ цѣлей.

Законность хороша тѣмъ, что она обезпечиваетъ миръ и порядокъ. Она въ то же время является лучшею опорою для всякой власти.

IV. Существованіе государства обусловливается его цѣлью. Эта цѣль—благо всѣхъ членовъ общежитія, благо какъ фи-

зическое, такъ и духовное. Ощущеніе потребности во взаимномъ содѣйствіи заставляетъ людей не только сплотиться въ общежитіе, но и все болѣе усложнять формы общежитія. Отъ семьи переходятъ къ роду, отъ рода къ племени, отъ племени къ городу, отъ города къ государству.

Вопросъ, выдвинутый въ то время и особенно разработанный Данте, о томъ, должно ли быть одно государство или нѣсколько, Марсилій считаетъ несущественнымъ, второстепеннымъ—такой вопросъ находитъ себѣ разрѣшеніе въ условіяхъ времени.

Государственная власть—это власть издавать законы, возможность творить форму. Эта законодательная власть можетъ принадлежать только народу. Къ такому демократическому выводу приводятъ чисто демократическія соображенія. a) Такъ какъ цѣлью законодательства является общее благо, то лучшіе законы будутъ созданы всѣми гражданами, которымъ ихъ благо понятнѣе, чѣмъ нѣсколькимъ лицамъ; b) Такъ какъ законы имѣютъ цѣну лишь тогда, когда въ точности исполняются, то законодателемъ долженъ быть самъ народъ, потому что онъ болѣе охотно и добровольно станетъ исполнять законы, имъ самимъ созданные, чѣмъ навязанные ему со стороны.

Отъ законодательной слѣдуетъ отличать власть исполнительную (principans executiva). Эта власть можетъ быть организована различнымъ образомъ, но опять-таки не иначе, какъ по волѣ народа.

V. Если форма правленія опредѣляется самимъ народомъ, то все же нельзя не признать, что лучшею формою является монархія. Этого вывода не могъ избѣжать демократъ XIV вѣка.

Однако, существуютъ два вида монархіи, смотря по способу установленія: монархія наслѣдственная и монархія избирательная. Вопросъ о преимуществахъ той или другой составлялъ предметъ спора въ политической литературѣ того времени. Марсилій, полный довѣрія къ народу, высказывается за избирательную монархію и противъ наслѣдственной. Онъ подробно останавливается на доводахъ за ту и другую форму.

Въ пользу наслѣдственнаго начала приводятъ слѣдующія главныя соображенія. a) Наслѣдственный монархъ относится внимательно къ своему государству, какъ къ своей вотчинѣ, и съ мыслью о потомствѣ. b) Привыкшій съ малыхъ лѣтъ къ

мысли о власти не такъ заносчивъ, какъ получившій ее неожиданно. c) Народъ привыкаетъ къ правленію династіи болѣе, чѣмъ отдѣльнаго лица. d) Наслѣдственность власти устраняетъ междуусобія, почти неизбѣжныя при избирательной системѣ. e) Наслѣдственность монархіи устраняетъ то дурное вліяніе на народъ, какое оказываетъ соперничество конкурентовъ при избирательномъ началѣ. Къ этому присоединяютъ еще, f) что наслѣдственная монархія самая естественная форма, потому что она самая распространенная.

Въ пользу избирательной монархіи Марсилій приводитъ такіе аргументы: a) Монархъ, попавшій на престолъ въ силу наслѣдованія, можетъ оказаться совершенно неспособнымъ къ управленію, тогда какъ избирается лицо наиболѣе пригодное для этой цѣли. b) Желая обезпечить выборъ за своимъ сыномъ, избранный монархъ будетъ стараться о воспитаніи и образованіи своихъ дѣтей и внушать своими дѣйствіями расположеніе къ династіи. c) Если въ наслѣдственной монархіи повиновеніе со стороны народа обезпечивается привычкою къ династіи, то въ избирательной монархіи оно обезпечивается уваженіемъ къ личнымъ качествамъ избраннаго. d) Если при выборѣ монарха возникаютъ народныя волненія, то при наслѣдственномъ монархѣ, склонномъ поэтому къ деспотизму, создается его образомъ управленія масса поводовъ для народнаго недовольства и волненій, болѣе опасныхъ и постоянныхъ, чѣмъ первыя. e) Распространенность наслѣдственной монархіи не есть еще доказательство ея превосходства, иначе распространенные по всей странѣ ремесленники были бы выше рѣдкихъ философовъ.

Какъ могъ выражаться Марсилій съ такою смѣлостью въ пользу избирательной монархіи по демократическимъ соображеніямъ, находясь самъ подъ защитою монарха? Здѣсь мы встрѣчаемся съ однимъ лишнимъ доказательствомъ того, что въ средніе вѣка могли появляться весьма смѣлыя сужденія благодаря борьбѣ властей, благодаря столкновенію могущественныхъ интересовъ. Дѣло въ томъ, что Людовикъ, наслѣдственный монархъ въ Баваріи, стремился быть избраннымъ въ германскіе императоры.

VI. Государственное населеніе расчленяется на классы. Одни заняты всецѣло преслѣдованіемъ своихъ частныхъ интересовъ,—это земледѣльцы, ремесленники и торговцы. Другіе выполняютъ общественное назначеніе,—это духовные, чинов-

ники, военные. Такимъ образомъ получается шесть сословій. Пока каждое сословіе довольствуется добросовѣстнымъ исполненіемъ той роли, какая ему дана, все идетъ хорошо въ государствѣ. Миръ, согласіе, общее благополучіе, добрые нравы—таковы послѣдствія подобнаго порядка вещей. Но какъ только одинъ классъ начинаетъ вмѣшиваться въ дѣятельность другого, присвоивать себѣ его роль — наступаетъ смятеніе, безпорядокъ, волненія. Мира какъ не бывало.

Можно подумать, что Марсилій задается цѣлью поддержать сословное строеніе средневѣкового общества. Но не такова его мысль въ дѣйствительности. Если онъ каждому сословію назначаетъ свою роль, то стрѣлы его направляются противъ духовенства, вмѣшивающагося во всѣ сферы общественной жизни.

VII. Теоретическія воззрѣнія Марсилія о сущности права и о сословномъ дѣленіи общественнаго организма приводятъ его къ рѣшенію основного политическаго вопроса объ отношеніи свѣтской власти къ духовной.

Если законы религіи лишены принудительности, то священники могутъ дѣйствовать только совѣтомъ, убѣжденіемъ, но не принужденіемъ. Задача духовнаго лица въ области душевной та же, что врача въ области физической. Священникъ можетъ указать на дурные поступки, обратить вниманіе на хорошіе примѣры. Онъ обязанъ напомнить прегрѣшившему, что его поведеніе закроетъ ему врата царствія Божія. Развѣ самъ Іисусъ Христосъ не указалъ на врачебную роль духовенства: „не здоровые нуждаются во врачѣ, а больные“ [1]). Въ лицѣ священника мы должны видѣть наставника, а не судью. И въ этомъ отношеніи нѣтъ разницы между духовными — ихъ роль одинакова, будь то простые приходскіе священники, или епископы, или самъ папа. Отсюда ясно, что у папы не можетъ быть свѣтской власти. Если же онъ пользуется ею въ дѣйствительности, то только потому, что ему вручилъ ее императоръ, который поэтому же въ правѣ и ограничить ее и даже совсѣмъ отнять.

Логически Марсилій приходитъ къ другимъ еще выводамъ, далеко опережавшимъ его время, а потому и не обратившимъ на себя вниманія современниковъ. 1) Если Евангельское слово есть поученіе, а не законъ въ собственномъ

---

[1]) *Евангеліе отъ Луки*, V, 31.

смыслѣ слова, то въ дѣлѣ вѣры не можетъ быть принужденія. Вѣра—дѣло совѣсти каждаго. 2) Если удачное выполненіе духовнымъ сословьемъ своего назначенія зависитъ всецѣло отъ довѣрія къ нему со стороны тѣхъ, кому оно даетъ свои наставленія, то единственный способъ опредѣленія на должность священника, въ какой бы то ни было іерархической степени,—это народное избраніе.

§ 18. Средневѣковые юристы.

Литература: Savigny, *Geschichte des römischen Rechts*, 1 изд., 7 т., 1815—1830; Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, 1880; Fitting, *Die Anfange der Rechtsschule zu Bologna*, 1880; Conrat, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts in früheren Mittelalter*, 1889; Lefeure, *Des légistes et de leur influence au XII et XIII siècle*, 1859; Coquille, *Les légistes, leur influence politique, et religieuse*, 1863; Rodière, *Les grands jurisconsultes*, 1874; Bardoux, *Les légistes; leur influence sur la société française*, 1877; Monléon, *L'église et le droit*, 1887; Fournier, *L'église et le droit romain en XIII sciècle* (*N.* revue hist. de droit français et étranger, 1890, т. XIV, стр. 80—119); Chiappelli, *Lo studio Bolognese nelle sue origini*, 1888; Tamassia, *Bologna e le scuole imperiale di diritto* (Archivio giuridico); Коркуновъ, *Исторія философіи права*, изд. 2, 1898, стр. 92—113; Муромцевъ, *Рецепція римскаго права на Западѣ*, 1886.

I. Въ своей борьбѣ съ теократизмомъ свѣтская власть нашла сильную поддержку въ юристахъ.

Въ средніе вѣка имѣются три вида нормъ права, управлявшихъ общественною жизнью: римское, каноническое и обычное право. Соотвѣтственно тому видимъ мы и три разряда юристовъ.

Въ началѣ XII вѣка, въ Болоньѣ, возникаетъ школа, которая ставитъ своею цѣлью изученіе римскаго права не изъ вторыхъ рукъ, не въ смѣшеніи съ нормами позднѣйшаго образованія, а въ чистомъ видѣ, по первоисточникамъ. Эта школа, вызвавшая огромный интересъ къ римскому праву, группируется около своего основателя, Ирнерія (1085—1125). Въ половинѣ XII вѣка школа даетъ рядъ блестящихъ именъ,—среди которыхъ выдѣляются особенно четыре доктора: Булгаръ, Мартинъ Гозія, Яковъ и Гуго де Порта Раveньяна. Весьма возможно, что все это были ученики самого Ирнерія.

Эта школа носитъ названіе глоссаторской, отъ glossae или краткихъ объясненій, даваемыхъ учеными при чтеніи источниковъ и чаще всего отмѣчаемыхъ на поляхъ или между строкъ рукописи. Смыслъ такихъ глоссъ можетъ быть совершенно непонятенъ, если ихъ оторвать отъ тѣхъ мѣстъ, къ которымъ онѣ относятся. Но представители новой школы не ограничили своей научной дѣятельности такими примѣчаніями. Они давали краткія обозрѣнія содержанія того или другого титула, подробные комментаріи къ различнымъ мѣстамъ источниковъ, даже систематическія работы, охватывавшія предметъ во всей его цѣлости. Главная особенность школы глоссаторовъ заключалась въ стремленіи отдѣлить римское право отъ средневѣковыхъ примѣсей. До нихъ римское право соединялось въ одну массу съ мѣстными обычаями, канонами, феодальными законами.

Школа имѣла огромный успѣхъ. Послушать, каково было право великаго Рима, стекалась масса любителей изъ Франціи, Германіи, Испаніи. Изъ Италіи сами глоссаторы разсѣялись по Европѣ; прежде всего укрѣпились на югѣ Франція (Плацентинъ), въ Англіи (Ваккарій), а потомъ и въ другихъ странахъ. Нельзя не обратить вниманія на то, что одновременно съ юриспруденціей, свившей себѣ гнѣздо въ Болоньѣ, возбуждается интересъ къ другому также практическому знанію, къ медицинѣ, укрѣпившейся въ Салерно. Этотъ интересъ къ положительному знанію, обнаружившійся въ Италіи въ XII столѣтіи, нельзя не поставить въ связь съ упадкомъ теологіи въ этой же странѣ и въ это же время.

Но вскорѣ духъ времени сказался и на молодой школѣ. Преклоненіе передъ мнѣніемъ знаменитаго учителя отодвинуло интересъ къ источникамъ. Изучали не столько подлинникъ, сколько сложившіяся на его почвѣ многочисленныя и часто противорѣчивыя толкованія выдающихся глоссаторовъ. Это было уже знаменіемъ упадка школы. Высшимъ выраженіемъ этого направленія является трудъ Аккурзія (1182—1260), извѣстный подъ именемъ „Glossa ordinaria“. Это сводъ мнѣній различныхъ видныхъ глоссаторовъ по важнѣйшимъ вопросамъ толкованія источниковъ. Отнынѣ предметомъ изученія стала эта сводная глосса. Тѣмъ самымъ порвалась непосредственная связь съ памятникомъ классической древности, которая и была живымъ источникомъ научнаго духа.

Во второй половинѣ XIII вѣка школа глоссаторовъ приходитъ въ полный упадокъ и теряетъ всякое вліяніе. Но въ XIV столѣтіи вновь возрождается интересъ къ римскому праву. На этотъ разъ изученіе его обусловливалось не столько любовью и уваженіемъ къ классической древности, сколько практическою потребностью найти систему права, болѣе соотвѣтствующую новымъ экономическимъ условіямъ, чѣмъ обычаи феодальнаго строя. Это школа постглоссаторовъ или комментаторовъ, среди которыхъ особенно выдаются имена Бартоло (1314—1357) и его ученика Бальда.

Если школа глоссаторовъ характеризовалась теоретическимъ интересомъ къ памятникамъ древности, то школа комментаторовъ обнаружила практическое направленіе, стремленіе приспособить нормы римскаго права къ новымъ условіямъ жизни. Для глоссаторовъ каждая буква римскихъ источниковъ была священна и они признавали римское право только въ чистомъ его видѣ. Комментаторы же желали подвести жизненныя отношенія подъ авторитетные римскіе законы, не останавливаясь передъ необходимостью въ частностяхъ видоизмѣнить ихъ смыслъ примѣнительно къ новымъ требованіямъ жизни. Въ сущности комментаторы возвращались къ тому смѣшенію, которое имѣло мѣсто до глоссаторовъ и противъ котораго боролась ихъ школа. Но тогда это смѣшеніе основывалось на невѣжествѣ, теперь же на сознательной дѣятельности.

Въ противовѣсъ свѣтской школѣ глоссаторовъ возникла школа, поставившая своею цѣлью изученіе нормъ, созданныхъ церковью для управленія общественною жизнью. Если первые изучали Digesta, то вторые имѣли предметомъ своего изученія Decreta. Одни назывались легисты, вторые—декретисты. Въ эпоху высшаго расцвѣта болонской школы, въ половинѣ XII вѣка, монахъ Граціанъ составляетъ первый каноническій сборникъ, аналогичный римскимъ сборникамъ. Интересно, что папы, приложившіе наиболѣе энергіи въ дѣлѣ дальнѣйшаго составленія сборниковъ, Иннокентій III, Григорій IX и Бонифацій VIII, сами были юристами.

Третью группу юристовъ создала практика. Это были люди, которымъ пришлось, по ихъ судебнымъ обязанностямъ, познакомиться съ дѣйствовавшими въ ихъ мѣстности нормами. Особенно богатъ такими знатоками обычнаго права XIII в. Среди выдающихся юристовъ этого разряда Франція выста-

вила Бомануара, составившаго Coutumes de Beauvoisis, Германія—Эйке фонъ Репгофа, автора Sachsenspiegel, Англія—Брэктона, трудъ котораго озаглавленъ Tractatus de legibus Angliae.

II. Духъ времени не могъ не отразиться на юристахъ. Господство авторитета, столь характерное для средневѣковаго міровоззрѣнія, должно было проникнуть и въ зарождающуюся науку права.

Легисты нашли необходимый авторитетъ въ римскихъ сборникахъ. Пандекты—для юристовъ были тѣмъ же, чѣмъ для церкви Откровеніе. Ихъ знанія были потому цѣнны, что за ними стоялъ авторитетъ великаго Рима. Ихъ взгляды были настолько убѣдительны, насколько опирались на ratio scripta, каковымъ представлялось молодому западно-европейскому обществу римское право. Если сборники Юстиніана соотвѣтствовали Библіи или твореніямъ Аристотеля, то толкованія знаменитыхъ глоссаторовъ имѣли то же значеніе, какъ и творенія отцовъ церкви или мнѣнія видныхъ комментаторовъ Аристотеля. Четыре великихъ глоссатора соотвѣтствовали четыремъ великимъ учителямъ церкви.

Иного характера былъ авторитетъ, за которымъ дѣйствовали представители обычнаго права. Это былъ авторитетъ старины. Норма имѣла значеніе не потому, что являлась цѣлесообразной, не потому, что была поддержана властью, а потому, что выражала собою мнѣніе предковъ. „Такъ поступали отцы и дѣды“—этого было совершенно достаточно сыновьямъ и внукамъ, чтобы знать, какъ поступать. Нечего было искать новыхъ путей, гдѣ дороги проложены предками. А эта старина могла быть иногда и языческой—вспомнимъ роль салическаго закона въ средневѣковой исторіи.

Признавая необходимость авторитета, какъ основы всякаго знанія, юриспруденція, однако, отстаивала упорно свои особые авторитеты, отличные отъ авторитетовъ схоластики. Это обстоятельство придавало юриспруденціи свѣтскій характеръ и возбуждало особый интересъ къ ней.

Эта секуляризація знанія, бывшаго всецѣло въ рукахъ и подъ опекою церкви, эта свѣтская интеллигенція, соперничающая въ наукѣ съ монахами, единственными ея представителями, возбудила рано опасенія со стороны духовенства. Уже св. Бернардъ металъ громы и молніи противъ новой науки. Высшею мечтою католицизма было организовать все-

мірное общеніе (civitas Dei) съ папою во главѣ и съ каноническими нормами, которыми управлялась бы вся жизнь. На пути становилось римское право. Видя въ немъ опаснаго врага, церковь, которая еще недавно vivebat lege romana, теперь стала признавать только тѣ части римскаго права, которыя вошли въ составъ каноническихъ сборниковъ.

Схоластическая философія замѣтила опасность отъ появленія свѣтской науки, которая успѣла проникнуть въ среду благочестивыхъ монаховъ. Знаменитый схоластикъ Гуго изъ Сенъ-Виктора къ числу недостатковъ современной ему монастырской жизни относитъ занятія правомъ. Римскій соборъ 1131 года опредѣляетъ, ut monachi et regulares canonici leges temporales et medicinam non discant. Латеранскій соборъ 1139 года постановилъ, ut religiosi secularia studia vitent. Если можно было оградить монаховъ и священниковъ отъ тлетворнаго вліянія римскаго права, то труднѣе было предотвратить вредное его вліяніе на свѣтское общество. Единственно, что̀ можно было сдѣлать, это запретить преподаваніе его въ университетахъ: знаменитая булла папы Гонорія III 1219 года Super speculam имѣла именно это въ виду. Но все было тщетно,—свѣтская наука крѣпко держалась.

Напрасна была попытка схоластической философіи наложить свою руку на юриспруденцію. Послѣдняя не могла не возбуждать вниманія средневѣковыхъ философовъ. Такой крупный мыслитель XII вѣка, какъ Абеляръ, отнесся сначала презрительно къ дѣятельности глоссаторовъ, но, посрамленный при первой попыткѣ истолковать текстъ Пандектъ, долженъ былъ убѣдиться въ состоятельности этого рода знанія. Рожеръ Бэконъ опасался за судьбы христіанства, если юриспруденція, основанная на римскомъ правѣ, не подчинится теологіи. Раймундъ Луллій былъ увѣренъ въ возможности подчинить юриспруденцію вновь изобрѣтенной имъ наукѣ, Ars magna, которая должна была учить тому, чтобы любили Бога и служили Ему. Но юриспруденція твердо держалась собственными авторитетами и не хотѣла играть роль „служанки теологіи“ (famula ecclesiae).

III. Но, можетъ быть, новая наука, возникшая въ Италіи, и опирающаяся на самостоятельные авторитеты, поддастся общему схоластическому методу? Въ этомъ отношеніи, какъ и въ преклоненіи передъ авторитетомъ, молодая юриспруденція оказалась дочерью своего вѣка.

При томъ огромномъ значеніи, какое должно было имѣть слово въ эпоху, когда книга была рѣдка и дорога, литературныя научныя произведенія являлись отраженіемъ устнаго преподаванія. Постановка преподаванія римскаго права сводилась къ слѣдующему. За общимъ краткимъ обзоромъ, какъ бы введеніемъ, слѣдовало чтеніе текста въ томъ видѣ, какъ принималъ его данный профессоръ. Затѣмъ шло главное, — а именно толкованіе текста. При разъясненіи смысла прочитываемыхъ мѣстъ, давались примѣры, указывающіе на о, какъ должна примѣняться содержащаяся въ текстѣ норма при предлагаемомъ толкованіи. Если мѣсто было спорное, то преподаватель добросовѣстно приводилъ всѣ высказанныя по этому вопросу мнѣнія. Постепенно въ этой части стала сосредоточиваться суть преподаванія, потому что она давала возможность развернуть ученость, способную поразить слушателей и затмить соперниковъ. При толкованіи удавалось извлечь иногда изъ отдѣльныхъ мѣстъ общее правило, придать ему удобную, краткую и легко запоминаемую формулу. Согласно съ принятымъ въ средніе вѣка обычаемъ, присутствовавшіе въ аудиторіи могли здѣсь же просить дополнительныхъ разъясненій, а также могли оспаривать высказанное профессоромъ мнѣніе.

Письменная литература выработалась изъ подобныхъ чтеній. Чаще всего она представляетъ болѣе или менѣе подробные комментаріи, сопоставленіе различныхъ мнѣній по данному вопросу, систематическое обозрѣніе содержанія того или иного титула или книги.

Какъ въ схоластической философіи, такъ и въ средневѣковой юриспруденціи умственная дѣятельность основывалась на силлогизмѣ: большой посылкой служило или правило, содержащееся въ римскихъ источникахъ, или мнѣніе авторитетнаго юриста. Все дѣло заключалось въ логичности выводовъ, которые при этомъ не должны противорѣчить тексту юстиніановскихъ сборниковъ. Какъ и въ схоластикѣ, и въ юриспруденціи также обнаружилась неумѣренная погоня за расчлененіями понятій, противопоставленіемъ ихъ, раздѣленіемъ, подраздѣленіемъ, по едва уловимымъ и совершенно безполезнымъ для жизни признакамъ, искусственное выдумываніе совершенно невѣроятныхъ казусовъ, которые должны были оправдать принимаемое толкованіе или даваемое опредѣленіе. Для писателей, какъ и для преподавателей, выработ-

тались схемы изложенія, отступленіе отъ которыхъ встрѣчалось съ неодобреніемъ. Особенно давило свѣжую мысль пристрастіе къ авторитетамъ и злоупотребленіе цитатами. Главное вниманіе обращалось на мнѣнія veterum autorum о текстѣ, а не на самый текстъ. И чѣмъ болѣе нагромождались эти мнѣнія, тѣмъ далѣе уходилъ текстъ отъ вниманія слушателя и читателя, тѣмъ менѣе знакомились съ подлиннымъ римскимъ правомъ. Разногласіе авторитетовъ приводило къ чисто механическому разрѣшенію вопроса, къ подсчету голосовъ, въ результатѣ котораго получалось communis doctorum opinio.

Методика глоссаторовъ и комментаторовъ въ исторіи вызывала различныя оцѣнки. Въ XVI столѣтіи Кюжа, восхищаясь первыми, подвергъ злой критикѣ вторыхъ. Но тѣ и другіе были сынами своего вѣка, были догматиками, толкователями, и недалеко отошли другъ отъ друга. Недоброжелательность къ схоластикѣ не могла не отразиться и на мнѣніи о юриспруденціи, работавшей по схоластическому методу и продолжавшей придерживаться его тогда, когда другія науки давно отказались отъ него. Нельзя не признать, что съ методологической стороны средневѣковая юриспруденція имѣетъ свои недостатки, но зато обладаетъ и достоинствами, особенно замѣтными съ исторической точки зрѣнія.

За толкованіе римскихъ источниковъ средневѣковые юристы принялись безъ достаточной филологической и исторической подготовки. Они даже плохо знали латинскій языкъ, а греческаго вовсе не знали. Вслѣдствіе того ихъ толкованіе не только не могло быть вѣрно, но наводило на догадки довольно дѣтскаго характера. Извѣстны ихъ ошибки. Lex Furia Canina происходитъ по ихъ мнѣнію отъ слова canis собака, потому что человѣкъ, не освобождающій раба по завѣщанію, подобенъ собакѣ, которая сама сѣна не ѣстъ и другимъ не даетъ. Lex Falcidia получила свое названіе отъ слова falx, коса, потому что законъ этотъ, направленный къ ограниченію завѣщательныхъ отказовъ, дѣлаемыхъ въ ущербъ наслѣдникамъ, сносилъ отказы какъ косой. Историческія познанія ихъ были такъ слабы, что дали не мало пищи для насмѣшекъ. Наиболѣе извѣстныя изъ крупныхъ ошибокъ: Юстиніанъ царствовалъ до Рождества Христова, названіе lex Hortensia произошло отъ имени царя Гортензія.

Довольные тѣмъ, что отыскали образцовое право, средне-

вѣковые юристы мало безпокоились теоретическими вопросами и политикою права. Въ работахъ легистовъ видна начитанность въ римскихъ источникахъ, въ работахъ составителей сборниковъ обычнаго права виденъ опытъ, но въ нихъ нельзя обнаружить философской глубины. Не вникая въ сущность права, въ формы образованія его, не создавъ системы, юристы заранѣе осуждены были на то, что рѣшенія ими житейскихъ случаевъ будутъ поверхностны. Изъ того положенія, что арендаторъ не можетъ извлекать плодовъ, не вознаградивъ хозяина, выводили, что пользованіе услугами адвоката предполагаетъ предварительное его вознагражденіе. Только дѣтскій умъ способенъ усмотрѣть здѣсь аналогію. Преклоняясь передъ глубокимъ смысломъ римскаго права, относясь съ благовѣніемъ къ каждой строчкѣ его, юристы и не задавались вопросомъ, соотвѣтствуетъ ли существующій порядокъ идеѣ правды. Такой вопросъ былъ неумѣстенъ.

Не давъ ничего ни въ теоріи, ни въ политикѣ, они сослужили, однако, службу въ дѣлѣ толкованія римскихъ источниковъ и воспитанія юридической мысли въ молодомъ западно-европейскомъ обществѣ. Они выработали правила толкованія, которымъ суждено было просуществовать долго послѣ смерти ихъ творцовъ. На нормахъ римскаго права, стоявшаго много выше тѣхъ нормъ, которыя сложились сами собою въ западно-европейскомъ обществѣ, глоссаторы и комментаторы развили мышленіе, подготовили его къ дальнѣйшей самостоятельной работѣ въ области теоріи и политики. Привыкнувъ къ расчлененію понятій по признакамъ, къ сравненію и противопоставленію ихъ, молодое мышленіе научилось не смѣшивать правовыхъ явленій съ бытовыми, что̀ составляетъ первый и далеко не такой легкій шагъ въ юридическомъ образованіи. Обсужденіе спорныхъ вопросовъ съ той и другой точки зрѣнія, разборъ аргументовъ pro и contra освободили отъ того односторонняго увлеченія, которое такъ свойственно молодости. Приверженность чрезмѣрная къ чужимъ мнѣніямъ о текстѣ, заставлявшая забывать о самомъ текстѣ, дѣйствительно была крупнымъ недостаткомъ, но, къ сожалѣнію, и теперь еще нерѣдко изъ-за многочисленныхъ цитатъ нельзя усмотрѣть собственной оригинальной мысли ученаго.

Однимъ словомъ, въ школѣ средневѣковыхъ юристовъ, проникнутой духомъ схоластики, западно-европейская мысль

прошла первый курсъ юридическаго образованія. Началось съ догматики и притомъ съ перваго процесса—съ собиранія и толкованія нормъ.

IV. При всей юности и неопытности юриспруденціи, при всей ея несмѣлости, дѣятельность ея не была лишена творческаго характера. То новое, что̀ вносилось ею въ правовую область, не было результатомъ сознанія недостатковъ существующаго строя и обдуманнаго плана замѣны его новымъ. Оно являлось послѣдствіемъ все того же преклоненія передъ авторитетомъ, которое такъ характерно для среднихъ вѣковъ и которое не могло не отразиться и на правѣ.

Это творчество выразилось прежде всего въ составленіи сборниковъ обычнаго права. Повидимому, авторъ такого сборника совершалъ чисто механическую работу, записывалъ только то, что̀ сложилось само собою въ жизни. Но давно уже замѣченъ субъективный моментъ въ трудѣ составителей сборниковъ. Авторъ часто исключалъ изъ сборника то, что̀ ему казалось потерявшимъ силу, потому что ему хотѣлось, чтобы это не дѣйствовало, и, наоборотъ, вносилъ то, что̀ ему казалось дѣйствующимъ, потому что представлялось ему справедливымъ. Объединяя положенія, прецеденты, авторъ дѣлалъ выборъ, руководствуясь своимъ усмотрѣніемъ. Между тѣмъ сборникъ, ставшій извѣстнымъ вслѣдствіе удачнаго выполненія работы, вслѣдствіе удобства пользованія имъ на практикѣ, пріобрѣталъ силу авторитета и благодаря этому распространялъ свое дѣйствіе на мѣстности, въ которыхъ нормы, въ него включенныя, никогда не дѣйствовали. Такова, напр., судьба Саксонскаго Зерцала, рецепированнаго почти во всей сѣверной Германіи, такова судьба Магдебургскаго права, получившаго силу дѣйствующаго права далеко за предѣлами родной страны.

Не менѣе творчества было въ дѣятельности легистовъ. Римское право въ ихъ глазахъ было просто право. Въ дѣйствующей силѣ этого писаннаго разума нельзя было сомнѣваться. Авторитетъ римскаго права былъ настолько великъ, что ссылка на этотъ источникъ являлась нерѣдко совершенно достаточной, чтобы убѣдить, что спорное отношеніе должно разрѣшиться на основаніи сборниковъ Юстиніана. Творческая роль романистовъ выразилась двоякимъ образомъ: а) въ распространеніи дѣйствія римскаго права на отношенія, не нормированныя мѣстнымъ обычнымъ правомъ,

и b) въ видоизмѣненіи дѣйствовавшаго права въ духѣ римскаго—для приспособленія нормъ къ новымъ потребностямъ.

Авторитетъ мнѣнія нѣкоторыхъ юристовъ былъ настолько великъ, что ссылка на нихъ была равносильна ссылкѣ на источникъ права. Толкованіе, даваемое такимъ выдающимся юристомъ, замѣняло собою текстъ, хотя бы пониманіе послѣдняго со стороны тяжущихся или суда и не соотвѣтствовало авторитетному взгляду. Объ этомъ свидѣтельствуютъ афоризмы: chi non ha Azzo, non va a palazzo, или quod non agnoscit glossa, non agnoscit curia. Такою славою особенно пользовался Бартоло, мнѣнія котораго, основанныя на римскомъ правѣ, имѣли въ Испаніи и Португаліи силу закона по всѣмъ вопросамъ, съ очевидностью не разрѣшеннымъ мѣстными источниками.

V. Трудно было думать, чтобы легисты не приняли участія въ современной имъ борьбѣ между свѣтскою и духовною властью. Они стали на сторону королей и императоровъ противъ папъ.

Въ то время, когда вся образованность сосредоточивалась въ лицѣ монаховъ, естественныхъ сторонниковъ папскаго всемогущества, одни легисты представляли свѣтскую науку. И это обстоятельство обратило на нихъ вниманіе государей, сознававшихъ необходимость опереться въ своей борьбѣ не только на силу физическую, но и на нравственный авторитетъ. Такой авторитетъ въ глазахъ общества не могла не имѣть наука, при томъ связанная съ римскими традиціями. Какъ наука свѣтская, юриспруденція должна была стоять за свѣтскую власть. Къ этому ее побуждало, во-первыхъ, желаніе освободиться отъ подозрительной духовной опеки, а во-вторыхъ, отсутствіе всякихъ признаковъ теократизма въ римской исторіи, являвшейся для нихъ образцомъ и идеаломъ.

Между свѣтскими государями и легистами, съ цѣлью борьбы противъ папскихъ притязаній, образовался союзъ, основанный на твердой почвѣ общности интересовъ. Государи пріобрѣтали умныхъ помощниковъ и совѣтниковъ, которые восполняли ихъ могущество, опиравшееся на облеченныхъ въ броню воиновъ. Помимо ближайшихъ совѣтниковъ, государи пріобрѣтали значительный классъ образованныхъ людей, поддерживавшихъ въ обществѣ, на словахъ и въ сочиненіяхъ, авторитетъ свѣтской власти, въ противовѣсъ монахамъ, пропагандировавшимъ авторитетъ папскаго господ-

ства. Для юристовъ союзъ представлялъ выгоды со стороны какъ нравственной, такъ и матеріальной. Подъ защитою королей и императоровъ свѣтская наука могла и далѣе развиваться, достигалась извѣстная свобода научныхъ мнѣній, особенно цѣнная въ то время, когда католическая церковь наложила на мысль свою цензуру. „Защищай меня мечомъ, говорилъ Вилльямъ Оккамъ императору, а я буду защищать тебя перомъ“. Съ матеріальной стороны интересъ юристовъ заключался въ тѣхъ наградахъ, которыя,—въ видѣ домовъ, имѣній, денегъ и почестей,—выпадали на долю людей, по своему происхожденію совершенно не разсчитывавшихъ на нихъ въ средневѣковомъ феодальномъ обществѣ.

Нельзя, однако, не признать, что матеріальная сторона отражалась нерѣдко на интеллектуальной: свобода мнѣнія поддавалась разсчету. Вспомнимъ характерный анекдотъ о толкованіи выраженія dominus mundi, которое представили Булгаръ и Мартинъ на запросъ Фридриха Барбароссы. По мнѣнію перваго, это выраженіе не даетъ еще государю права собственности на землю, а лишь верховное господство и покровительство. Мартинъ же призналъ, что толкуемое выраженіе означаетъ право собственности государя на всѣ земли въ подвластной ему странѣ. За это онъ получилъ въ подарокъ лошадь. Булгару же оставалось сознаться, что онъ „потерялъ коня, потому что по справедливости высказалъ то, что̀ инымъ не по вкусу“ [1]). Не мало было злоупотребленій со стороны средневѣковыхъ юристовъ своимъ знаніемъ и вліяніемъ, что̀ и доставило имъ дурную славу—Juristen böse Christen. Не слѣдуетъ, однако, ставить исключительно юристамъ въ упрекъ перемѣну убѣжденій въ зависимости отъ матеріальныхъ разсчетовъ. Эней Сильвій Пикколомини, назначенный секретаремъ Базельскаго собора, энергично отстаивалъ права собора противъ папы; привлеченный въ личные секретари Фридрихомъ III, онъ сдѣлался ярымъ приверженцемъ свѣтской власти и даже написалъ спеціальное сочиненіе въ этомъ духѣ; сдѣлавшись же папою, подъ именемъ Пія II, онъ отвергъ значеніе собора и высказался за подчиненіе государей папской власти.

Союзъ сталъ еще тѣснѣе, когда церковь, усмотрѣвъ свою ошибку въ томъ, что она своевременно не подавила зачатки

---

[1]) Каламбуръ: amisi equum, quia dixi aequum, quod non fuit aequum.

свѣтской образованности, уже успѣвшей дать опасные ростки, начала преслѣдовать преподаваніе римскаго права. Тогда легисты, побуждаемые чувствомъ самосохраненія, еще ближе примкнули къ государямъ. Въ пощечинѣ, нанесенной папѣ Бонифацію VIII рукою юриста Ногаре, зазвучалъ дерзкій вызовъ духовному авторитету со стороны защитниковъ общественнаго порядка, построеннаго на сильной государственной власти и на правѣ.

Поддержка, оказанная легистами свѣтской власти, проявилась теоретически двоякимъ образомъ: 1) перенесеніемъ на современность римскихъ государственныхъ понятій и 2) перенесеніемъ въ область государственнаго права римскихъ цивильныхъ понятій.

Въ первомъ направленіи власть, сложившаяся въ западноевропейскихъ странахъ, на почвѣ германскихъ началъ, строилась по типу римской императорской власти. Высшее начало, не связывавшее государя съ народомъ — необязательность законовъ для него самого. Примѣрами логической операціи второго рода могутъ служить слѣдующія разсужденія: a) Никто не можетъ передать другому правъ болѣе, чѣмъ самъ имѣетъ; Христосъ не имѣлъ на землѣ свѣтской власти, слѣдовательно Онъ не могъ передать ее и своему преемнику. b) Никто не можетъ дарить того, что̀ не принадлежитъ ему на правѣ собственности; императору Восточной имперіи Константину не принадлежало право собственности на Западную имперію; слѣдовательно, онъ не могъ подарить ее римскому епископу Сильвестру, чѣмъ и опровергается даръ Константина, на которомъ основывали свѣтскую власть папъ.

Слѣдуетъ признать, что не одни легисты явились союзниками государей. На сторонѣ свѣтской власти оказались и юристы, воспитанные на обычномъ правѣ. Такъ Саксонское Зерцало открывается изложеніемъ теоріи двухъ мечей, при чемъ папѣ вручается духовный, государю свѣтскій. Каждый долженъ оказывать другому поддержку своимъ оружіемъ [1]). Но о подчиненіи государя папѣ нѣтъ и рѣчи. Этотъ тонъ настолько не понравился папамъ, что въ 1374 году въ произведеніи Эйке фонъ Репгофа были осуждены 14 статей (articoli reprobati), какъ еретическіе. Однако, поддерживая

[1]) Sachsenspiegel, кн. I, § 1.

самостоятельность свѣтской власти противъ папскихъ притязаній, представители обычнаго права вовсе не были склонны поддерживать абсолютизмъ, который выдвигали легисты. Въ противоположность послѣднимъ, Саксонское Зерцало заявляетъ, что король не господинъ надъ правомъ, самъ подчиненъ законамъ и отвѣтственъ [1]).

VI. Если въ томъ политическомъ строѣ, который служилъ источникомъ правовыхъ представленій для средневѣковыхъ юристовъ, не было теократизма, то не было тамъ и феодализма. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что легисты должны были отнестись отрицательно ко многимъ сторонамъ феодальнаго порядка.

Легистовъ не могла не поражать противоположность между безсословнымъ строемъ Римской имперіи и строгою сословностью западно-европейскаго общественнаго порядка. Естественно, что они выступили противъ феодальныхъ привилегій. Ихъ оружіе направлялось главнымъ образомъ противъ мелкихъ сеньоровъ, потому что крупные сливались въ ихъ представленіи съ государями. Побужденіемъ къ этой борьбѣ служило не только преклоненіе передъ римскимъ идеаломъ. Былъ и эгоистическій интересъ. Вышедшіе большею частью изъ приниженнаго сословія, легисты, какъ представители свѣтской интеллигенціи, стремились стать рядомъ съ представителями физической силы и родовитости. Они хотѣли принять участіе въ государственной жизни. И шагъ за шагомъ оттѣсняли они феодаловъ отъ источника власти и права, отъ государя. Феодальные сеньоры хорошо сознавали, гдѣ ихъ злѣйшій врагъ, и платили имъ ненавистью, проявлявшеюся нерѣдко въ грубыхъ и кровавыхъ расправахъ.

Королямъ важна была торговля, какъ источникъ ихъ доходовъ. Легистамъ близки были интересы торговцевъ, съ которыми ихъ связывали происхожденіе, родство, браки. Подъ защитою королей легисты открыли борьбу противъ тѣхъ стѣсненій торговаго оборота, которымъ онъ подвергался со стороны церкви. Борьба велась или открыто, подъ авторитетомъ римскаго права, или скрытно, путемъ изобрѣтенія различныхъ юридическихъ средствъ обойти запрещенія церкви. Въ этой борьбѣ права римскаго съ каноническимъ не-

[1]) Sachsenspiegel, кн. III, § 52.

ревѣсъ колебался смотря по тому, какая власть, свѣтская или церковная, брала верхъ въ данный моментъ и въ данномъ мѣстѣ. Въ окончательномъ итогѣ, конечно, торговый оборотъ добился своего и потому онъ такъ сочувствовалъ этой сторонѣ дѣятельности легистовъ. Среднее сословіе выростаетъ подъ крыломъ средневѣковой юриспруденціи.

Особенно чувствительный ударъ феодальному строю наносили легисты, расширяя постепенно государственную юрисдикцію за счетъ сеньоріальной. Выдвигая идею, что правосудіе дѣло государя и что оно находится въ рукахъ сеньоровъ только вслѣдствіе порученія ея королями, легисты все болѣе и болѣе находили основаній возвращать юрисдикцію къ первоисточнику. Судебная власть переходила отъ сеньоровъ къ королевскимъ судамъ, въ которыхъ главную роль играли, конечно, юристы.

Такое же расширеніе королевской юрисдикціи было предпринято и выполнено тѣми же легистами въ ущербъ церкви. Какъ прежде, при слабости свѣтской власти, духовенство, пользовавшееся наибольшимъ авторитетомъ въ глазахъ общества, расширяло свою юрисдикцію подъ предлогомъ того, что въ спорномъ дѣлѣ замѣшанъ грѣхъ (quia peccatum est), такъ теперь наступаетъ обратное теченіе. Легисты всѣми силами внушаютъ государямъ идею необходимости взять въ свои руки все судебное дѣло. Почувствовавшая силу королевская власть охотно приняла совѣтъ. Съ этою цѣлью, по указанію юристовъ, постепенно сталъ расширяться кругъ такъ называемыхъ cas royaux.

Въ феодальномъ строѣ недвижимости рѣзко отличались въ своей оборотоспособности отъ движимыхъ вещей. Этого не было въ римскомъ правѣ. Право однихъ дворянъ обладать недвижимостями—была привилегія, съ которою легисты не могли примириться ни по теоретическимъ соображеніямъ, какъ несогласною съ тѣмъ правовымъ порядкомъ, который былъ для нихъ идеаломъ, ни по практическимъ соображеніямъ, какъ несоотвѣтствующей интересамъ средняго класса, къ которому принадлежали сами легисты. Въ результатѣ начатой на этой почвѣ борьбы легистамъ удалось добиться права въ нѣкоторыхъ случаяхъ пріобрѣтать представителямъ этого класса (roturiers) феодальныя имѣнія. Это былъ сильный ударъ феодализму, нанесенный легистами подъ знаменемъ римскаго права. Правда, при этомъ процессѣ приравниванія

феодальныхъ формъ землевладѣнія къ римскимъ нормамъ пострадали маленькіе люди, крестьяне, но объ ихъ интересахъ еще мало думали.

Если легисты боролись противъ феодальнаго склада съ точки зрѣнія тѣхъ началъ, которыя они заимствовали у римлянъ, то юристы—представители обычнаго права дѣйствовали нерѣдко въ томъ же направленіи подъ прикрытіемъ идеи естественной справедливости. Феодальный строй основывался на несвободномъ состояніи низшаго класса, и съ этой стороны между нимъ и римскимъ строемъ не было существенной разницы. Мы видѣли, что церковь не подала голоса за свободу. Ея видные учители искали обоснованія рабства. Зато юристы-обычники высказали иной взглядъ. Бомануаръ, составитель одного изъ наиболѣе популярныхъ сборниковъ, выражается такъ: „Въ началѣ всѣ были свободны, всѣ пользовались однимъ и тѣмъ же состояніемъ, потому что по естественному праву каждый долженъ быть свободенъ“ [1]). Тотъ же взглядъ высказываетъ и Эйке фонъ Репгофъ въ Саксонскомъ Зерцалѣ.

§ 19. Недовольство существующимъ порядкомъ въ общей литературѣ XIII и XIV вѣковъ.

Литература: *Всеобщая исторія литературы*, подъ редакціей Корша и Кирпичникова, т. II, ч. 1, 1881; Лансонъ, *Исторія французской литературы*, т. 1, 1896, стр. 19—289; Шереръ, *Исторія нѣмецкой литературы*, т. I, 1893, стр. 3—252; Гаспари. *Исторія итальянской литературы*, т. I, 1895; Jonckbloets, *Geschichte der niederländischen Literatur*, 2 т., 1870—1872; Paris, *La littérature française au moyen âge*, 2 изд., 1890; Фойхтъ. *Возрожденіе классической древности, первый вѣкъ гуманизма*, 1884, 2 т.

I. Изящная литература среднихъ вѣковъ является выразительницею того міровоззрѣнія, представительницею того общественнаго строя, которые сложились въ средніе вѣка.

Въ началѣ этого періода жизни западно-европейскихъ народовъ въ литературѣ господствуетъ религіозный идеалъ. Это поэзія христіанства въ его католической формѣ. Главное содержаніе литературныхъ произведеній до половины

[1]) Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis*, гл. XLV.

XII столѣтія составляютъ религіозныя темы. Страданія Христа, жизнь святыхъ, отношеніе человѣка къ Богу—вотъ что̀ всецѣло занимаетъ мысль общества. Поэтому лирика выражается въ религіозныхъ гимнахъ, эпика — въ церковныхъ легендахъ, драма — въ представленіи страстей Господнихъ. Эпическіе герои этой поэзіи—святые, „атлеты Божьи“. Основной мотивъ этой литературы—строгій аскетизмъ. Споръ тѣла съ духомъ, кончающійся неизмѣнно побѣдой послѣдняго,—такова любимая тема. Начатая духовными, которые заимствовали у древнихъ писателей литературную форму, эта поэзія перешла и въ свѣтскіе круги, не исключая бродячихъ пѣвцовъ.

Это направленіе въ литературѣ должно было проявить полное безразличіе къ существующему государственному и правовому порядку.

Въ половинѣ XII столѣтія рядомъ съ духовной становится рыцарская поэзія. Благодаря крестовымъ походамъ, вызваннымъ церковью съ цѣлью поднять религіозное настроеніе, воспрянулъ германскій воинственный духъ. Рыцари, отправившіеся отнимать у невѣрныхъ Гробъ Господень, увлеклись самой войной, и, вопреки разсчетамъ церкви, воскресили старую германскую поэзію. Въ лицѣ рыцарей замѣчается удивительное смѣшеніе противоположныхъ началъ. Съ одной стороны рыцарь напоминаетъ норманскаго викинга, съ другой монаха: онъ больше всего любитъ войну, но ведетъ ее во славу Христа, преклоняется передъ женщиною, но въ его представленіи женщина является чѣмъ-то среднимъ между страстною любовницею и Мадонною. Любимая тема—что̀ лучше: провести ли ночь въ любви съ прекрасной женщиной или утро въ бою съ сильнымъ противникомъ. Рыцарская поэзія носитъ характеръ аристократическій. Это поэзія высшаго воинствующаго сословія, для котораго сила—высшій предметъ восхищенія. Съ этой точки зрѣнія рыцарская поэзія смотритъ свысока на низшіе, слабые классы общества, на подлый (vilain) родъ людей. Знаменитый трубадуръ Бертранъ де Борнъ преисполненъ глубокаго презрѣнія къ ничтожному вилэну, неспособному отстаивать оружіемъ свою честь. Не лучше звучатъ стихи миннезингера Нитгарда, направленные противъ грубой деревенщины. По мнѣнію Фрейданка, Богъ создалъ два сословія, дворянъ и духовныхъ, купцовъ же создалъ самъ чортъ.

Литература, естественно вылившаяся изъ двухъ основныхъ началъ средневѣковья, католицизма и феодализма, должна была проявить довольство существующимъ порядкомъ, которому она отвѣчала. Конечно, она не могла не отозваться на борьбу императоровъ съ папами. Такъ наиболѣе извѣстный представитель рыцарской лирики, Вальтеръ фонъ-деръ-Фогельвейде горячо стоитъ за императора противъ папы Иннокентія III и возмущается тѣми баронами, которые мѣшаютъ свѣтской власти укрѣпиться. Но здѣсь играетъ бо́льшую роль привязанность и ожиданіе лена, нежели принципъ. Если въ рыцарской поэзіи встрѣчается полемическій, сатирическій элементъ (сирвенты), то это ничто иное, какъ рыцарскія дуэли, имѣющія личный, а не общественный характеръ.

Во второй половинѣ XIII вѣка въ общественномъ строѣ среднихъ вѣковъ образуется новый классъ—третье сословіе, незамѣтно взросшее за городскими стѣнами. Оно не могло быть довольно сложившимся до него порядкомъ. Католицизмъ давилъ его религіозную совѣсть, феодализмъ лишалъ его политическихъ правъ, оба вмѣстѣ стѣсняли его экономическую свободу. Однимъ изъ орудій борьбы этого сословія противъ двухъ высшихъ послужила литература. Боевымъ пріемомъ явилась насмѣшка надъ духовными и дворянами, сначала мягкая (фабльо, швенки), а затѣмъ все болѣе переходящая въ злую сатиру и поучительную дидактику.

Это уже не безразличіе, характерное для духовной литературы, оторванной отъ міра сего, это не довольство сложившимся порядкомъ, проявленное рыцарскою поэзіей, какъ литературою господствующаго класса, это уже явный протестъ противъ существующаго государственнаго и правового строя, въ которомъ не было приготовлено мѣсто для народившейся силы.

II. Въ литературѣ, выступающей на исходѣ среднихъ вѣковъ, въ XIII—XV вв., задору и своеволію рыцарей, лицемѣрію и жадности духовныхъ противопоставляется простодушіе, трудолюбіе и здравый смыслъ горожанина и зажиточнаго крестьянина. Общія черты, характеризующія литературу третьяго сословія, это: a) признаніе несправедливости раздѣленія людей на классы не по личнымъ заслугамъ, а по происхожденію; b) превознесеніе труда надъ подвигами ры-

царей и бездѣліемъ монаховъ; с) преклоненіе передъ знаніемъ и наукой, какъ средствами исправить существующій порядокъ, который держится насиліемъ.

Въ Австріи около 1245 года появляется повѣсть „О попѣ Амисѣ“, принадлежащая язвительному перу Штриккера. Въ ней разсказываются безсовѣстныя продѣлки странствующаго священника, который для успѣха своихъ плутенъ не останавливается даже передъ кощунствомъ. Онъ привлекаетъ къ дѣлу и мощи, и ангеловъ, сходящихъ къ нему съ неба, чтобы помочь обманывать людей.

Около того же времени Баварія выдвинула стихотворное произведеніе подъ названіемъ „Мужикъ Гельмбрехтъ“. Сынъ зажиточнаго крестьянина вздумалъ перемѣнить свое состояніе на рыцарское. Отецъ пробовалъ убѣждать его, что человѣкъ низкаго происхожденія, если онъ честенъ, стоитъ больше, нежели сынъ короля, не имѣющій за собою ни заслугъ, ни доблести. Ничто не помогло. Уступая настояніямъ сына, отецъ снарядилъ его, при чемъ для этого понадобилось почти разорить хозяйство. Гельмбрехтъ поступилъ на службу къ владѣтельному барону и скоро прославился, благодаря своей свирѣпости и грабительству. Когда онъ посѣтилъ отца, то послѣдній совсѣмъ не узналъ сына. Въ разговорѣ между отцомъ и сыномъ выясняется, что девизомъ рыцарей служатъ слова: коли, жги, вѣшай, грабь, обижай, не щади! Въ концѣ концовъ герой попадаетъ на расправу къ крестьянамъ, которые жестоко мстятъ ему за всѣ его безчинства. Нравоученіе, конечно, то, что честный трудъ лучше насилія, иначе: крестьянинъ выше рыцаря.

Позднѣе, въ стихахъ Розенблюта „Капля трудового пота“ человѣческій трудъ признается божественнымъ установленіемъ на землѣ, и описываются чудеса, достигаемыя каплею пота трудящагося человѣка.

Литература протестуетъ противъ неравенства, идущаго даже за предѣлы земной жизни. Въ одномъ фабльо разсказывается, какъ душа крестьянина попала случайно къ дверямъ рая и апостолъ Петръ не пустилъ ея, сказавъ: „мужикамъ здѣсь не мѣсто“. Крестьянинъ же обращается съ жалобой къ самому Богу. „Господи, по моему крайнему разумѣнію, я такъ же имѣю право быть здѣсь, какъ и они. Вѣдь никогда я не отрекался отъ Тебя, не отказывался вѣрить въ Тебя, и никто не потерялъ жизнь по моей винѣ. А ими все

это было совершено и все же теперь они съ Тобой въ раю". Господь Богъ внялъ такихъ доводамъ.

III. Огромною популярностью пользовался въ средніе вѣка „Романъ о Розѣ", произведеніе аллегорическое и дидактическое. Оно принадлежитъ двумъ авторамъ: въ первой, меньшей, части Гильому де Лори, и во второй, большей,—Жану де Мену. Жанъ де Менъ вышелъ изъ средняго сословія, обладалъ огромною научною подготовкою. Онъ столько же ученый, сколько поэтъ. Одни считали его докторомъ богословія, другіе докторомъ правъ. Сочиненіе закончено около 1270 года.

Среди весьма сложной аллегоріи, которая должна изображать видѣніе во снѣ, встрѣчается рядъ разсужденій общественнаго характера и съ весьма радикальнымъ направленіемъ.

Происхожденіе государственной власти авторъ ставитъ въ зависимость отъ возникновенія частной собственности. Страсть къ наживѣ, обуявшая людей съ того времени, какъ Язонъ добылъ золотое руно, привела къ такимъ взаимнымъ столкновеніямъ, что пришлось избрать короля для огражденія за каждымъ того, что̀ ему принадлежитъ. „Они выбрали изъ среды себя огромнаго вилэна, самаго ширококостнаго между ними, самаго крѣпкаго и высокаго и сдѣлали его королемъ и сеньоромъ". Слѣдовательно, король такой же человѣкъ, какъ и всѣ. Его авторитетъ основывается на его доблести, а не на его силѣ, „такъ какъ сила его не стоитъ двухъ яблокъ по сравненію съ силой простого носильщика".

Какъ мало отличается по природѣ король отъ подданныхъ, такъ же мало создаетъ природа различія по сословіямъ. „Я, говоритъ природа, создала ихъ всѣхъ одинаковыми, какъ это можно видѣть при рожденіи, всѣхъ голыми". „Подлыми (vilains) дѣлаются люди не по природѣ, а по своей порочности. Благородство зависитъ отъ добраго сердца, безъ котораго дворянство ничего не стоитъ". Авторъ высоко ставитъ знаніе. „Ученые люди благороднѣе всѣхъ королей и принцевъ, такъ какъ они образованы и о всемъ, что̀ происходитъ, могутъ судить правильно, каково оно на самомъ дѣлѣ, а потому они болѣе всего способны различать добро и зло".

Презирая дворянство, не основанное на заслугахъ и благородствѣ поступковъ, Жанъ де Менъ зло относится къ ду-

ховенству, которое лицемѣрно пользуется религіею для корыстныхъ цѣлей. Большая ошибка воображать, что стоитъ надѣть священническую одежду, чтобы быть святымъ. „Эти попы, проповѣдуя бѣдность, отлично ловятъ рыбу въ мутной водѣ“. „У меня, говоритъ монахъ, нѣтъ недостатка ни въ деньгахъ, ни въ стадахъ,—всего надавали мнѣ люди по своей глупости“. „Хотя я и прикидываюсь убогимъ, но къ нищимъ я не благоволю и, клянусь Богородицей, предпочитаю знаться съ королемъ Франціи, чѣмъ съ бѣднякомъ, хотя бы онъ и былъ добрѣйшій малый. Когда я вижу, что всѣ эти бѣдняки полуголые трясутся въ лихорадкѣ на зловонной навозной кучѣ, завывая отъ голода и холода, я сторонюсь отъ нихъ. Если кто изъ нихъ захвораетъ—не жди меня,—чего я могу самъ ждать отъ того, кто облизываетъ свой собственный ножикъ? Вотъ, если заболѣетъ богатый ростовщикъ—это дѣло другого рода: навѣстить, утѣшить его стоитъ—угостишься и домой снесешь кое-что. Такого я готовъ провожать до могилы. А если меня вздумаютъ упрекаютъ за то, что я сторонюсь бѣдныхъ, знаете ли, что̀ я отвѣчаю: богатые болѣе погрязли въ грѣхахъ, а потому больше нуждаются въ моей помощи“.

Въ противоположность рыцарямъ, создавшимъ культъ женщины, Жанъ де Менъ относится довольно презрительно къ женщинѣ. Сомнѣваясь въ вѣрности женъ, авторъ не находитъ смысла въ единобрачіи. „Природа не такъ глупа, чтобы создать Маріанну только для Роберта, а Роберта для Маріанны, Агнессы или Переты,—нѣтъ, она создала каждаго изъ нихъ вообще для каждой и каждую для каждаго“.

„Романъ о Розѣ“ произвелъ огромную сенсацію въ тогдашнемъ обществѣ. Онъ вызвалъ полемику, продолжавшуюся все XIV столѣтіе и половину XV. Злѣйшія нападки соединялись съ восторженнымъ поклоненіемъ. Конечно, вся эта ожесточенная полемика была вызвана не художественною стороною литературнаго произведенія. На злобу дня отозвался и канцлеръ Парижскаго университета, знаменитый проповѣдникъ Жерсонъ, который требовалъ преданія подобныхъ авторовъ суду. Это тотъ самый Жерсонъ, который въ трактатѣ „О духовной и государственной власти“ отстаивалъ тезисъ, что соборъ выше папы, и который, вмѣстѣ съ увѣковѣчившей себя старухой, подложилъ полѣно на костеръ Гуса, апеллировавшаго къ собору на рѣшеніе папы.

IV. Не менѣе извѣстенъ былъ средневѣковому обществу Западной Европы „Романъ о Лисѣ“. Первоначальная редакція его принадлежитъ Франціи и здѣсь онъ получилъ наиболѣе художественную форму. Но нидерландская переработка, уступая въ художественности, развила болѣе, по сравненію съ образцомъ, соціальную сторону этого литературнаго произведенія. Чѣмъ болѣе надвигалась новая общественная сила, тѣмъ сильнѣе измѣнялась редакція сатиры, принимая все болѣе острый характеръ.

Въ лицѣ изворотливаго Рейнеке-лиса, которому удавалось выходить изъ всѣхъ трудныхъ обстоятельствъ при помощи не силы, а ума, и побѣждать своихъ противниковъ, кичливыхъ своими связями съ Ноблемъ-львомъ,—вновь народившееся третье сословіе, богатое знаніями и умное, одерживало верхъ надъ феодальнымъ дворянствомъ, которое могло противопоставить только родовитость и мечъ.

Хорошо всѣмъ извѣстная повѣсть о плутняхъ Рейне даетъ картину средневѣковаго феодальнаго общества, окружающаго дворъ царя-льва. Передъ нимъ идетъ борьба между волкомъ Изегримомъ, представляющимъ дворянство, и лисомъ Рейнеке, выражающимъ тенденціи буржуазіи. Волкъ чувствуетъ себя неспокойно, боится выходить на грабежъ съ того времени, какъ появился Лисъ, который своею хитростью всегда вредитъ Изегриму. Лучшее мѣсто романа—судъ надъ Рейнеке. Это сатира на безправіе слабыхъ, на господство силы и вѣры въ знаменія, обезпечивающія успѣхъ передъ королевскою властью. Но Лисъ, благодаря своему уму, начинаетъ измѣнять эту обычную картину.

V. Особенно рано и прочно укрѣпилось третье сословіе въ богатыхъ промышленныхъ Нидерландахъ. Выраженіемъ трезваго, спокойнаго и трудолюбиваго ихъ населенія явилась обширная дидактическая литература. Направленіе этой литературѣ далъ Яковъ фанъ Мэрлантъ, долго служившій образцомъ для литературы этой страны.

Время жизни этого замѣчательнаго писателя точно неизвѣстно,—оно относится ко второй половинѣ XIII столѣтія. Мэрлантъ былъ человѣкъ весьма образованный: онъ поражалъ современниковъ своею ученостью. Владѣя латинскимъ и французскимъ языками, Мэрлантъ былъ хорошо знакомъ съ классическою и рыцарскою литературой. Онъ былъ силенъ въ естествознаніи не менѣе, чѣмъ въ правовѣдѣніи. Онъ зналъ и

римское и обычное право. Изъ его многочисленныхъ сочиненій, затрогивающихъ всѣ области знанія, не исключая и любви, для философіи права имѣютъ значеніе „Увы, Мартинъ!“ и „Совѣты государственнаго управленія“.

Первое изъ этихъ сочиненій написано Мэрлантомъ въ молодости и изложено въ страстномъ, вызывающемъ тонѣ. Это стихотворный діалогъ между Яковомъ и Мартиномъ и касается различныхъ сторонъ индивидуальной и соціальной жизни. Среди нихъ имѣются острыя темы, встрѣчающія весьма сильные отвѣты.

Если всѣ люди происходятъ отъ Адама, какъ могло случиться, что одни изъ нихъ свободны и благородны, а другіе—рабы? Ссылаются на Библію и утверждаютъ, что рабы происходятъ отъ Каина. Но развѣ по Библіи не всѣ люди одинаково впали въ грѣхъ? Также убѣдительно производить рабовъ отъ Хама, сына Ноя! Заключается ли источникъ сословнаго благородства въ обладаніи крупными помѣстьями? Но тогда стоитъ ихъ отнять—и благородство пропадетъ. Нѣтъ, благородство имѣетъ только одно основаніе—это честность, нравственную чистоту. Такой человѣкъ благороденъ, хотя бы онъ былъ рабъ. На самомъ дѣлѣ тѣ, которые присваиваютъ исключительно себѣ благородство, не имѣютъ на то никакихъ правъ. Поны думаютъ гораздо больше о земномъ благополучіи, нежели о царствіи Божіемъ. Глава церкви такъ же грѣшенъ, какъ и низшіе: римскій дворъ только жретъ и пьетъ. Деньги стекаются къ нему со всѣхъ сторонъ для того, чтобы онъ могъ развратничать. А бароны и графы развѣ лучше? Поклялись отнять у невѣрныхъ Гробъ Господень, а сами только и дѣлаютъ, что воюютъ другъ съ другомъ, цѣлые дни охотятся, а ночи спятъ на мягкихъ пуховикахъ съ женами, и то чаще всего не со своими.

Что̀ сдѣлалъ нынѣшній общественный порядокъ для утвержденія мира, для обезпеченія общаго благополучія? Ничего́. Напротивъ, онъ возвелъ въ законъ то, что̀ стоитъ въ противорѣчіи съ велѣніями Бога и требованіями природы. Провозгласить угнетеніе плоти—значитъ создавать лицемѣріе, давать правду силѣ кулака—значитъ уничтожить право.

Истинный порядокъ общежитія долженъ быть построенъ на равенствѣ, свободѣ и тѣсномъ единеніи. Здѣсь Мэрлантъ приходитъ къ заключенію, что главная причина вражды между людьми—это частная собственность. Это она создаетъ

несправедливость въ человѣческомъ обществѣ, она производитъ различіе между дѣтьми одного и того же Адама, она возбуждаетъ войны и проливаетъ кровь. Надо уничтожить это различіе между „мое“ и „твое“ и тогда исчезнетъ зло въ обществѣ. Къ такому коммунистическому выводу приходитъ писатель XIII вѣка. Слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду, что, когда Мэрлантъ говоритъ о правѣ собственности, онъ имѣетъ въ виду недвижимости.

VI. Среди многочисленныхъ произведеній, построенныхъ на сновидѣніи, дающемъ видѣть міръ не такъ, какъ онъ есть, довольно большой успѣхъ имѣлъ „Сонъ въ саду“. Едва ли успѣхъ его можно отнести къ формѣ, которая совсѣмъ не отличается художественностью, или къ содержанію, которое представляетъ повтореніе уже хорошо извѣстныхъ положеній, безъ системы и съ противорѣчіями. Скорѣе всего это сочиненіе заинтересовало тѣмъ, что авторомъ его былъ заподозрѣнъ, хотя, повидимому, неосновательно, видный философъ XIV вѣка—Вильямъ Оккамъ. „Сонъ въ саду“ написанъ въ формѣ діалога, который происходитъ между воиномъ и клирикомъ, и долженъ представлять состязаніе между свѣтскою и духовною властью. Симпатія автора склоняется на сторону первой, и цѣлью его труда является доказательство несостоятельности папскаго господства.

Бесѣда открывается вопросомъ о сущности права. На этотъ вопросъ разговаривающіе наталкиваются по поводу жалобы клирика на то, что попираются права церкви. Въ представленіи клирика право есть совокупность постановленій св. отцовъ и статутовъ папъ. Но воинъ не признаетъ силы этихъ источниковъ въ области свѣтскихъ дѣлъ. Издавать законы можетъ только тотъ, кто имѣетъ власть въ данной сферѣ, а въ свѣтскихъ отношеніяхъ власть принадлежитъ государю. На попытку клирика смѣшать право съ нравственностью ссылкою на то, что церковь судитъ о каждомъ поступкѣ, добръ ли онъ или золъ, грѣшенъ, воинъ возражаетъ, что если бы разсуждать такъ, то за государями не осталось бы никакой власти. Дѣло духовныхъ увѣщать и наставлять, дѣло свѣтской власти—принуждать, судить и наказывать.

Право имѣетъ или естественное или человѣческое происхожденіе. Человѣческое право является или въ видѣ народнаго, выработаннаго властью каждаго государства, или въ

видѣ римскаго. Воинъ оспариваетъ обязательность римскаго права для всѣхъ народовъ. Въ подтвержденіе онъ приводитъ юридическое основаніе: римское право обязательно лишь для тѣхъ государствъ, которыя служатъ продолженіемъ Римской имперіи (Германія), и необязательно для тѣхъ, которыя не являются преемниками римской власти (Франція). Второе основаніе этическое: римляне были разбойники, а потому ихъ право построено на насиліи.

Основная тема—отношеніе свѣтской власти къ духовной. На чемъ основывается свѣтская власть папы? На преемствѣ отъ Христа? Но Христосъ Самъ повиновался власти Кесаря. На привилегіяхъ, дарованныхъ церкви королями въ прежнее время? Король обязанъ заботиться о благѣ народа; все то, что противно этой цѣли, не имѣетъ силы; уступка власти папѣ, какъ противная благу народа, не можетъ быть сохранена, если бы и была когда нибудь дана. Ссылкою на природу, требующую единства, на примѣръ пчелъ, повинующихся одной царицѣ? Но конечное единство не исключаетъ разнообразія, и не всѣ пчелы имѣютъ только одну царицу.

Поддерживая сословное раздѣленіе, воинъ настаиваетъ, однако, на томъ, что дворянство должно быть оправдано и благороднымъ поведеніемъ. Характернымъ для времени является утвержденіе, что дворянство можетъ быть основано не только на происхожденіи, но и на богатствѣ. Это потому, что обладаніе большими имущественными средствами дѣлаетъ человѣка смѣлымъ. Притомъ накопленіе богатства есть заслуга передъ обществомъ.

На жалобу клирика, что власть облагаетъ церковныя имущества налогами, воинъ спрашиваетъ, а почему нѣтъ? Если они не служатъ цѣлямъ религіознымъ или благотворительнымъ, они ничѣмъ не отличаются отъ имуществъ другихъ лицъ. И тѣ и другія въ равной степени пользуются защитой государства, а потому и должны доставлять ему средства.

VII. Величайшій поэтъ средневѣковой эпохи, Данте Алигьери (1265—1321), былъ въ одно и то же время ученый и философъ. Мы видѣли уже его спеціальный трактатъ по государственному праву.—„О монархіи“. Свои воззрѣнія на политическіе вопросы онъ высказалъ въ „Пирѣ“ и въ „Божественной Комедіи“, этомъ лучшемъ произведеніи среднихъ вѣковъ, соединяющемъ въ себѣ высокую поэзію и энциклопедическое знаніе.

По своему мышленію Данте чистый схоластикъ и вѣрный послѣдователь Ѳомы Аквинскаго. „Ученія церкви, говоритъ онъ, даютъ философу готовый матеріалъ; философъ можетъ его обрабатывать, дополнять, можетъ извлекать изъ него свои заключенія, но не можетъ его обходить, не долженъ на него посягать. Онъ ищетъ истины на другомъ пути, но за теологіей остается послѣднее слово". Въ такомъ видѣ она—предметъ поклоненія, она—Madonna la Filosofia. Данте проявляетъ пылкое и страстное отношеніе къ политическимъ вопросамъ своего времени какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ. Въ убѣжденіи, что исповѣдуемое имъ ученіе есть вѣрный путь къ благу, онъ забываетъ все, борется всѣми средствами и готовъ призвать враждебную силу противъ своего родного, горячо любимаго города,—Флоренціи.

Въ его представленіи императорская власть имѣетъ несомнѣнно божественное происхожденіе. Со свойственнымъ ему увлеченіемъ, онъ называетъ Генриха VII, на котораго возлагаетъ столько надеждъ, Христомъ. Но, хотя онъ приверженецъ императора, онъ въ то же время и строгій католикъ. Онъ далекъ отъ того, чтобы отрицать папскій авторитетъ.

Повидимому, Данте чистый выразитель средневѣковаго міровоззрѣнія, схоластики и католицизма. И, однако, онъ ищетъ новыхъ путей. Онъ недоволенъ тѣмъ направленіемъ, которое дано общественной жизни. Его „Божественная Комедія" открывается картиною, какъ заблудился онъ въ глухомъ лѣсу. Но это не онъ одинъ заблудился,—заблудилось все человѣчество. Данте чувствуетъ неудовлетворительность сложившагося порядка. „О, моя несчастная, несчастная родина! Какимъ состраданіемъ къ тебѣ проникаюсь я, когда читаю или пишу о томъ, что̀ имѣетъ отношеніе къ государственному управленію!"

Выходъ изъ глухого лѣса, въ который попали всѣ, можно найти только при помощи руководящаго разума, олицетворяемаго имъ въ Виргиліи, а также любви, Беатриче, которая одна способна ввести въ рай.

У императора и папы—у каждаго своя роль, свое назначеніе, каждый обязанъ исполнять свой долгъ, не вмѣшиваясь въ дѣла другого. Но для этого церковь должна исправиться, стряхнуть съ себя земные путы, стать высокой учительницей нравственной жизни. Онъ жестоко обличаетъ духовныхъ за

ихъ корыстолюбіе и властолюбіе. Ни одному папѣ не далъ Данте мѣста въ раю. Очевидно, онъ находится въ предчувствіи церковной реформы.

VIII. Столѣтія XIV и XV представляются временемъ разложенія среднихъ вѣковъ. Это—періодъ перелома въ жизни юнаго западно-европейскаго общества, періодъ перехода отъ дѣтскаго къ зрѣлому возрасту. Школьное (схоластическое) образованіе, данное обществу католическою церковью, вызвало въ немъ такое развитіе, что оно стало проявлять наклонность учиться тому, чему само хотѣло, разсуждать такъ, какъ само желало. Опека католической церкви становилась въ тягость созрѣвающему уму. Ее надо свергнуть.

Сверженіе церковной опеки должно было произойти по разнымъ соображеніямъ: a) по политическимъ соображеніямъ, потому что государи, по мѣрѣ усиленія ихъ власти, не мирились съ теократической идеей; b) по національнымъ соображеніямъ, потому что идеѣ всемірнаго общенія подъ главенствомъ папы (космополитическаго универсализма) противостали начинавшія проявляться національныя тенденціи; c) по соображеніямъ этическимъ, потому что безнравственный образъ жизни римскаго двора подтачивалъ привычный долгъ повиноваться бывшему наставнику поведенія, подрывалъ къ нему довѣріе.

Но съ чисто юношескою подготовкою молодое общество оспаривало авторитетъ своего опекуна путемъ противопоставленія ему другого авторитета. Чтобы свергнуть католическое міровоззрѣніе, надо было обратиться къ первоосновамъ католицизма. Если послѣдній представлялъ своеобразное сочетаніе элементовъ христіанскаго, римскаго и германскаго, то необходимо было обратиться непосредственно къ нимъ, чтобы сравнить, что̀ въ нихъ дано и что̀ изъ нихъ сдѣлано католицизмомъ. Въ вопросахъ вѣры съ католицизмомъ можно спорить, основываясь на Библіи. Чтеніе Св. Писанія убѣждало, что ученіе и особенно поведеніе церкви во многомъ и далеко отступало отъ простого и высокаго ученія Христа. Спорить противъ такого авторитета церковь, при всей своей авторитетности, не могла и оставалось только запрещать чтеніе священныхъ книгъ лицамъ, не принадлежащимъ къ духовному классу. Аристотелю въ такомъ видѣ, какъ онъ былъ принятъ католическою церковью, противопоставляли Аристотеля, какимъ его знала классическая древ-

ность. Достаточно было найти у Аристотеля ученіе, несогласное съ догматами, чтобы уличить церковь въ погрѣшимости, чтобы доказать, что церковь ненадежный руководитель въ сферѣ мысли. Такъ, напр., Пьетро Помпонацци обнаружилъ, что, вопреки общепринятому взгляду, Аристотель не признаетъ безсмертья души, что̀, конечно, стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ церкви. Противъ католическаго воззрѣнія на міръ и его созданіе, опирающагося на авторитетъ того же философа, выдвигается сама природа, какъ непосредственный источникъ знанія. Въ 1348 году баккалавръ теологіи Николай д'Отрикуръ осмѣливается преподнести Сорбоннѣ такой тезисъ: „мы легко и быстро дойдемъ до достовѣрнаго знанія, если, оставивъ въ сторонѣ стагирца и его комментаторовъ, возьмемся за изученіе самой природы". Въ 1400 году врачъ Раймундъ Себондъ, профессоръ въ Тулузѣ, заявляетъ, что книгамъ, написаннымъ человѣческою рукою, онъ предпочитаетъ книгу природы, понятную всѣмъ, какъ дѣло рукъ Божьихъ.

Все болѣе и болѣе проникало въ общество сознаніе необходимости реформировать католическую церковь, а съ нею вмѣстѣ и весь строй, основанный на католицизмѣ. Необходимо было лишить церковь ея политическаго могущества, благодаря которому она стѣсняла умъ и совѣсть каждаго человѣка.

Но всѣ попытки свергнуть опеку средствами самого общества оказались неудачными. Въ XIV вѣкѣ въ Англіи появляются лолларды, признававшіе въ религіи только то, что могло быть выведено разсудкомъ изъ Священнаго Писанія. Глава лоллардовъ, Уиклеффъ, держался благодаря помощи короля и знати, которые сочувствовали его идеѣ о необходимости лишить церковь ея имуществъ, мѣшающихъ ей выполнять свое назначеніе. Но какъ только ученіе привело къ народному движенію, которое показалось опаснымъ для высшихъ классовъ,—дѣло лоллардовъ было проиграно. Не могли же господствующіе классы сочувствовать проповѣди священника Джона Балля, что въ Англіи тогда лишь будетъ хорошо, когда всѣ имущества станутъ общими и не будетъ различія между дворяниномъ и крестьяниномъ. Въ Чехіи въ началѣ XV вѣка создается крупное религіозное движеніе гусситовъ. Несмотря на смерть Гуса, его ученіе стало сильно распространяться, но съ религіозными вопросами

сейчасъ же соединились политическіе и соціальные. Движеніе встрѣтило поддержку въ высшихъ классахъ Чехіи, какъ дѣло національной оппозиціи славянъ противъ нѣмцевъ. Но, какъ только крайніе изъ гусситовъ, табориты, милленаріи, затронули вопросъ объ имущественномъ неравенствѣ и о сословности,—дѣло реформаціи погибло.

Не было силы, опершись на которую можно было бы свергнуть власть церкви надъ мыслью, чувствомъ и волею человѣка. Поэтому во второй половинѣ XV вѣка церковь выходитъ побѣдительницею изъ борьбы съ молодымъ, еще безсильнымъ обществомъ.

IX. Западно-европейскому обществу оставался одинъ только путь, путь саморазвитія и самосовершенствованія. Чтобы освободиться отъ опеки церкви, нужно было проникнуться новымъ міросозерцаніемъ, отличнымъ отъ того, которое преподавалъ католицизмъ. Въ этомъ дѣлѣ на помощь явилось то могущественное движеніе, которое извѣстно подъ именемъ Возрожденія. Это движеніе открылось въ Италіи въ XIV вѣкѣ и особенно усилилось со второй половины XV, когда въ эту страну хлынули, ища спасенія отъ турокъ, греки и принесли съ собою сокровища греческой древности. Окунувшись въ античный міръ, можно было католическому міровоззрѣнію противопоставить не свое, имѣющее, конечно, мало вѣса, а міровоззрѣніе той классической древности, изъ которой черпала и сама церковь.

Благодаря усердному изученію литературы и жизни грековъ и римлянъ, рядомъ съ духовнымъ міровоззрѣніемъ стало міровоззрѣніе свѣтское, діаметрально ему противоположное.

Насколько до сихъ поръ мысль сосредоточивалась на божественномъ, настолько теперь она направляется на человѣческое (humanum). Во главѣ этого новаго направленія, гуманизма, стоитъ Петрарка (1304—1374) не только по силѣ ума, сколько по необычайному успѣху. Чувство, въ свѣтскомъ міровоззрѣніи, подъ вліяніемъ античной жизнерадостности, получило также иное направленіе. На мѣсто аскетизма, умерщвленія плоти и отвращенія отъ всего земного Бокаччіо въ Италіи (1313—1375), въ своемъ „Декамеронѣ“, и Чоусеръ въ Англіи (1340 –1400), въ своихъ „Кентерберійскихъ разсказахъ“—выставили любовь къ міру, пользованіе благами земной жизни, доходящее до чувственности. Это

направленіе поэтовъ было подкрѣплено философіей. Лоренцо Валла (1415—1465) смѣло выдвинулъ эпикуреизмъ, какъ лучшее этическое ученіе. И волѣ необходимо дать свободу, снять съ нея предопредѣленіе. Въ этой области противъ церкви дерзко выступилъ Помпонацци (1462—1525). Онъ возсталъ противъ ученія церкви, будто люди должны дѣлать добро въ виду загробной награды и воздерживаться отъ зла изъ страха предъ муками ада. Это доказываетъ только, говоритъ Помпонацци, что нравственныя идеи ихъ пребываютъ еще въ дѣтствѣ и что, подобно ребенку, они нуждаются въ погремушкахъ. Этическому ученію церкви Помпонацци противопоставляетъ автономную этику, основанную на свободѣ воли и сознаніи долга.

Черта, особенно отмѣчающая гуманизмъ, это вѣра въ личность, въ личныя силы, въ способность измѣненія міра путемъ личнаго сознанія. Гуманизмъ всѣ свои надежды возлагалъ на личное усовершенствованіе, а не на политическій переворотъ. Измѣненія важны въ наукѣ, литературѣ, искусствѣ, а не въ политическихъ учрежденіяхъ. Отсюда политическій и религіозный индиферентизмъ гуманистовъ. Если Петрарка сочувствовалъ фантастическимъ замысламъ Колы ди Ріенци возстановить римскую республику, такъ это именно изъ любви видѣть то, что̀ напоминало ему любимую древность, а не изъ стремленія улучшить правовой бытъ. Слѣдуетъ замѣтить, что Петрарка, какъ и Бокаччіо, относился съ презрѣніемъ къ римскому и обычному праву, какъ элементамъ католической и феодальной культуры. Чѣмъ менѣе думать о религіозныхъ вопросахъ, тѣмъ легче личности сбросить опеку церкви—таковъ источникъ религіознаго индиферентизма гуманистовъ. Движеніе лоллардовъ и гусситовъ, борьба между папами и соборами—нисколько не интересовали ихъ. Извѣстный гуманистъ Бруни Аретино, папскій секретарь на Констанцскомъ соборѣ, пишетъ своему другу, Никколи, что онъ написалъ бы ему о дѣлахъ собора, но знаетъ, что его друга этотъ предметъ совсѣмъ не интересуетъ. Другой гуманистъ, Поджіо, говоритъ, что онъ не знаетъ, правъ или неправъ Гусъ, но онъ въ восторгѣ отъ его смерти, напоминающей ему подвигъ Сократа или Муція Сцеволы. Анджелло Полиціано, на предложенный ему вопросъ, читалъ ли онъ Св. Писаніе, отвѣтилъ, что разъ какъ-то принимался, но жалѣетъ потраченнаго времени.

Гуманизмъ настолько увлекъ общество, что теченію поддалась и сама церковь. Почти всѣ папы въ XV столѣтіи были покровителями гуманизма. Это уже не главы церкви, а свѣтскіе государи, ничѣмъ не отличающіеся отъ другихъ лицъ, стоящихъ во главѣ государствъ. Утрачивается идея о папѣ, какъ о представителѣ католицизма, охватывающаго собою всю общественную жизнь. Интересы папы и Рима,— это частные интересы. Противъ нихъ начинаютъ бороться, потому что не находятъ основанія подчиняться равному. Папы ведутъ совершенно свѣтскую жизнь. Пій II привѣтствуетъ пріѣхавшую къ нему въ Римъ королеву Кипра стихами изъ Виргилія, приравнивая ее къ Венерѣ, приходящей съ жалобою къ Юпитеру. При дворѣ папъ жизнь ничѣмъ не отличается отъ обыкновенной придворной жизни. Ставятся для домашняго спектакля пьесы, въ которыхъ жестоко осмѣивается духовенство—папы и кардиналы апплодируютъ, не предчувствуя опасности. Между тѣмъ свѣтское направленіе мысли и чувства болѣе всего подорвало основы католицизма. Въ концѣ среднихъ вѣковъ на сторонѣ церкви все еще была сила, но церковь потеряла уже нравственный авторитетъ.

НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

I. Борьба за религіозную свободу.

§ 20. Основы новаго общественнаго строя и міровоззрѣнія.

Литература: Лависъ и Рамбо, *Всеобщая исторія*, т. IV и V, 1898; Карѣевъ, *Исторія Западной Европы въ новое время*, т. II, 1893; Лампрехтъ, *Исторія германскаго народа*, т. III, 1896; Гринъ, *Исторія англійскаго народа*, т. II, 1892; *Всеобщая исторія литературы*, т. III, 1888; Виндельбандъ, *Исторія новой философіи*, 1902, стр. 1—47; Фалькенбергъ, *Исторія новой философіи*, 1894, стр. 1—77; Bardoux, *Les légistes*, 1877; Стояновъ, *Методы разработки положительнаго права*, 1862; Carrière, *Die philosophische Weltanschauung der Reformazionszeit*. 1887, 2 изд.; Бардъ, *Реформація XVI вѣка въ ея отношеніи къ новому мышленію и знанію*, 1897; Виппперъ, *Политическія теоріи во Франціи въ эпоху религіозныхъ войнъ* („Ж. Мин. Нар. Просв.“. 1896, августъ).

I. Феодализмъ представлялъ собою такой политическій строй, въ которомъ не было сильной центральной власти. Поэтому между отдѣльными его элементами, предоставленными самимъ себѣ, происходила непрерывная борьба. Короли вели борьбу съ непокорными вассалами, феодальные бароны воевали другъ съ другомъ, города боролись съ феодалами, королями и взаимно. Болѣе сильные притѣсняли слабѣйшихъ; слабые составляли для самозащиты союзы противъ сильнѣйшихъ.

Какъ въ современной народно-хозяйственной жизни, не имѣющей общаго плана и направленія, мы наблюдаемъ борьбу между отдѣльными предпріятіями, при чемъ болѣе крупныя одерживаютъ верхъ надъ менѣе снабженными ка-

питаломъ,—то же самое представляетъ и борьба между феодальными элементами. Болѣе могущественные феодалы уничтожали мелкихъ, короли поглощали крупныхъ вассаловъ. Не вездѣ наиболѣе сильнымъ оказался королевскій элементъ. Побѣда королей была наиболѣе ранней и полной во Франціи,—въ Германіи восторжествовали крупные феодалы, въ Италіи, въ Нидерландахъ—города. Какъ въ настоящее время промышленныя изобрѣтенія удешевленіемъ производства способствуютъ процессу поглощенія мелкихъ капиталовъ крупными, такъ и военныя изобрѣтенія, подобныя пороху, противъ котораго не могли устоять ни латы рыцарей, ни стѣны замковъ и городовъ, содѣйствовали побѣдѣ тѣхъ, кто по своимъ средствамъ могъ воспользоваться помощью техники. Какъ теперь хозяева павшихъ въ борьбѣ предпріятій принуждены смѣнить свое самостоятельное положеніе на положеніе подчиненнаго приказчика или рабочаго, такъ и феодальные бароны, уступая болѣе сильнымъ, перешли изъ положенія владѣтельныхъ сеньоровъ на положеніе придворныхъ.

Въ результатѣ борьбы къ XVI столѣтію образовались большія государства съ единою сильною властью. Таковы Франція (Людовикъ XI—Францискъ I), Англія (Тюдоры), Испанія (Фердинандъ и Изабелла—Филиппъ II). Если въ Германіи борьба привела къ крушенію императорскаго могущества, то зато отдѣльные князья стали настоящими государями.

Какъ только стало очевидно, что выдвигается единая сильная власть, способная подчинить себѣ все, что̀ расчитывало до сихъ поръ на свою силу, такъ народное сочувствіе стало склоняться на сторону абсолютной монархіи. Появилась надежда, что образованіе сильной центральной власти установитъ тотъ миръ, котораго такъ давно жаждало общество. Общество хотѣло усиленія власти королей за счетъ вольности бароновъ, чтобы обезпечить правовой порядокъ, столь необходимый для экономическаго и умственнаго благосостоянія. Желаніе усиленія единой власти было такъ велико, что народъ мирился съ пренебреженіемъ къ его стариннымъ правамъ, которое позволяли себѣ проявлять короли. Заявленія, подобныя тѣмъ, какія сдѣлалъ на собраніи генеральныхъ штатовъ Франціи де Ла-Рошъ въ 1484 или де Л'Опиталь въ 1560 году о необходимости уважать права народа, оставались безъ результата. Народъ предпочиталъ переносить пренебре-

женіе къ его правамъ со стороны одного короля, чѣмъ насилія со стороны многочисленныхъ герцоговъ, графовъ, виконтовъ, бароновъ.

Окрѣпнувъ, новое государство стало немедленно расширять свою дѣятельность. Устройство постоянной арміи, организація финансовъ, забота о судѣ, обезпеченіе безопасныхъ сообщеній, покровительство торговлѣ и промышленности— все это было и средствомъ и слѣдствіемъ усиленія абсолютизма.

Сначала короли въ союзѣ съ городами и на ихъ средства смиряютъ феодаловъ, а потомъ при помощи своихъ войскъ, предводимыхъ бывшими владѣтельными сеньорами, отнимаютъ у городовъ привилегіи, которыя стали, по условіямъ времени, излишними. Послѣ этого государи должны были съ неодобреніемъ смотрѣть на то, что въ предѣлахъ ихъ владѣній, среди подчиненнаго имъ населенія имѣется классъ, чрезвычайно богатый и не признающій его власти. Это было духовенство, связанное непосредственно съ папою. Государей духовенство возстановило противъ себя своею независимостью, полуразоренное дворянство смотрѣло съ завистью на его богатства, горожане и крестьяне возмущались безнравственностью и бездѣліемъ духовнаго класса, особенно монаховъ.

Это единство интересовъ и чувствъ, обнаружившееся къ XVI вѣку, давало надежду на возможность сверженія авторитета католической церкви при помощи новой силы—свѣтской государственной власти, хотя бы цѣною безусловнаго подчиненія этой власти.

II. Гуманисты XV и начала XVI столѣтій, какъ Николай Кузанскій, Эразмъ, надѣялись, что реформа церкви произойдетъ сама собою, что папство или соборъ сами примутъ мѣры къ очищенію отъ всего, что возбуждало справедливое негодованіе. Но ожидаемая реформа не приходила.

Тогда реформа стала производиться путемъ протеста, опирающагося на силу государства. Весь XVI и половина XVII вѣковъ представляютъ собою ожесточенную борьбу за свободу совѣсти и убѣжденія, насколько они стѣснялись авторитетомъ церкви. Въ первую половину XVI вѣка реформація идетъ сверху, при помощи государей, во второй половинѣ она принимаетъ характеръ народный. Въ какихъ-нибудь четверть вѣка реформація, начавшись въ Германіи

и Швейцаріи, охватила всю Западную Европу и съ континента перекинулась въ Англію и Скандинавію. Въ половинѣ XVI столѣтія успѣхъ реформаціи заставляетъ католицизмъ напречь всѣ свои силы для сохраненія авторитета. На помощь католической реакціи выступаетъ новый орденъ іезуитовъ, въ Римѣ учреждается высшій инквизиціонный судъ, организуется строгая духовная цензура, наконецъ созывается Тридентскій соборъ (1545—1564), обновившій католицизмъ выработкою твердыхъ основъ. Въ XVII вѣкѣ въ сердцѣ Европы разыгралась страшная тридцатилѣтняя война между католиками и лютеранами, которая привела обѣ стороны къ полному истощенію и ослабила вообще интересъ къ религіознымъ вопросамъ.

Основная мысль этого времени — освобожденіе отъ церковнаго авторитета, какъ цѣль, и усиленіе государственной власти, какъ средство, не могла быть непріятна свѣтскимъ государямъ.

Государи должны были сознавать, какую выгоду можно было имъ извлечь изъ реформаціи. Во-первыхъ, съ отреченіемъ отъ католицизма было связано освобожденіе отъ власти папы, стѣснявшей могущественныхъ королей. Во-вторыхъ, мѣстное духовенство должно было подчиниться власти государей взамѣнъ власти папъ. Правда, первоначально реформація имѣла въ виду свободный выборъ священниковъ самими вѣрующими, но Лютеръ принужденъ былъ отступить отъ своего первоначальнаго взгляда и предоставить князьямъ назначеніе духовныхъ лицъ, превратившихся тѣмъ самымъ въ должностныхъ лицъ. Въ-третьихъ отрицаніе монашества повело къ секуляризаціи ихъ огромныхъ недвижимыхъ имуществъ, которыя перешли къ государямъ и тѣмъ, кому государи пожелали удѣлить часть ихъ. Въ-четвертыхъ, съ паденіемъ авторитета папъ въ глазахъ подданныхъ усилился авторитетъ свѣтской власти.

Государи овладѣваютъ реформаціоннымъ движеніемъ настолько, что оно, начавшись въ народной массѣ, какъ протестъ совѣсти противъ давящаго мысль и убѣжденіе авторитета католицизма, превратилось въ дѣло князей, королей. Правда, датскій король Фридрихъ I заявилъ, что „вѣра свободна“ и что „король не можетъ заставить кого бы то ни было вѣрить такъ или иначе“, а польскій король Стефанъ Баторій говорилъ, что „онъ король надъ народомъ, но не

надъ его совѣстью". Однако это были ихъ личные взгляды, не болѣе. Господство надъ религіозною совѣстью перешло отъ церкви къ свѣтской власти, что̀ и выразилось въ принципѣ: cujus regio, ejus religio. Обязанность подданныхъ держаться тѣхъ религіозныхъ убѣжденій, которыя признавалъ ихъ государь, была совсѣмъ несогласна съ идеей реформаціи. На Вормскомъ сеймѣ 1521 года Лютеръ отстаивалъ права каждаго человѣка на свободу совѣсти, доказывая, что въ человѣкѣ есть сторона, въ которую не можетъ вмѣшиваться никакая посторонняя сила. Но логика событій неумолима. Сверженіе католическаго ига при помощи королей и князей должно было привести къ безусловному подчиненію свѣтской власти. Самъ Лютеръ принужденъ былъ содѣйствовать этому дѣлу и подавлять своимъ вліяніемъ все, что̀ противилось абсолютизму. Позднѣе, во время католической реакціи, іезуиты, чтобы противодѣйствовать протестантизму, должны были усиленно выдвигать идею монархизма.

Только тамъ, гдѣ не было государей, идея реформаціи проявилась въ полной чистотѣ. Это произошло въ Швейцаріи и особенно въ Голландіи. Мы увидимъ, какъ благопріятно отразилось это обстоятельсто на философіи.

Однако нельзя сказать, чтобы и въ остальной Западной Европѣ реформація осталась безъ результата для идеи, во имя которой предпринята была борьба. Вмѣсто одного католицизма, отнынѣ стали другъ противъ друга, на равныхъ правахъ, два міровоззрѣнія, католическое и протестантское. Правда, протестантизмъ во многомъ отступилъ отъ своихъ исходныхъ началъ, индивидуальной свободы и личнаго религіознаго убѣжденія, даже сошелся съ католицизмомъ въ установленіи новыхъ авторитетовъ, въ устраненіи свободнаго опредѣленія религіи. Правда, кальвинизмъ по своей нетерпимости мало чѣмъ уступалъ католицизму. Но уже самый фактъ совмѣстнаго ихъ существованія будилъ мысль, вызывая ее на сравненіе и критику, а можетъ быть—и на сомнѣніе. Да и самъ католицизмъ вынужденъ былъ приспособляться къ новымъ условіямъ. Вмѣсто нищенствующихъ монаховъ, выпущенныхъ въ XII столѣтіи для проповѣди аскетизма, выступаетъ на борьбу орденъ іезуитовъ, заявившій, что умерщвленіе тѣла безполезно и вредно. Благодаря принципу, въ силу котораго подданные должны были исповѣдывать вѣру своего государя, открывалась возможность

каждому, перемѣною мѣста жительства, приспособить свою жизнь къ своимъ убѣжденіямъ. Все движеніе въ основаніи своемъ имѣло вѣру въ разумъ, способный свергнуть слѣпой авторитетъ. Хотя Лютеръ впослѣдствіи называлъ разумъ „блудницею дьявола“, а Кальвинъ предпочиталъ „невѣжество вѣрующаго дерзости мудрствующаго“, но и тотъ и другой предприняли борьбу, опираясь на разумъ, не позволившій имъ принять на вѣру, безъ критики, все, чему учила католическая церковь. А такіе реформаторы, какъ Цвингли, Серветъ, Социнъ стояли рѣшительно на раціоналистической точкѣ зрѣнія. Не то важно, чѣмъ замѣнили протестанты католицизмъ, а то, что они осмѣлились разсужденіями подорвать основы его авторитета. Можетъ быть, кальвинистскій режимъ былъ даже тяжелѣе католическаго, но онъ отвѣчалъ личному убѣжденію, былъ только что выработанъ, а не просто усвоенъ по традиціи. Наконецъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что реформація, связанная съ усиленіемъ государственной власти, привела къ тому, что вопросы политическіе получили перевѣсъ надъ вѣроисповѣдными. Правительство Франціи, руководимое кардиналомъ Ришелье, осаждаетъ внутри страны протестантскую крѣпость Ла Рошель и въ то же время оказываетъ въ Германіи содѣйствіе протестантамъ въ ихъ борьбѣ противъ католиковъ. Послѣ страшнаго взаимнаго ожесточенія, пролитія потоковъ крови и разоренія городовъ и деревень, католики и протестанты должны были придти къ сознанію, что каждая вѣра имѣетъ равное право на существованіе, т. е. придти къ вѣротерпимости, столь несогласной съ міровоззрѣніемъ среднихъ вѣковъ.

III. Въ экономическихъ условіяхъ жизни западно-европейскихъ народовъ къ XVI столѣтію обнаруживается рѣзкое измѣненіе по сравненію съ феодальнымъ періодомъ. Главною причиною переворота является нарожденіе капитализма.

Первоначально капиталъ возникаетъ въ италіанскихъ республикахъ, какъ средство ихъ посреднической дѣятельности въ торговлѣ между Западной Европой и Востокомъ. Открытіе новыхъ странъ,—Америки, Западной Африки, нахожденіе морского пути въ Индію дало сильный толчокъ накопленію капитала. Центръ торговли перемѣстился съ юга Европы на крайній западъ, къ Голландіи и Англіи, какъ наиболѣе способнымъ поддерживать морскую торговлю на Атлантическомъ океанѣ. Испанія и Португалія, хотя и были

поставлены, благодаря открытію новыхъ странъ, въ наиболѣе выгодное положеніе, но такъ какъ они ограничились ролью потребителей, то экономическое значеніе ихъ было блестяще, но непродолжительно.

Приливъ золота и серебра въ однѣ страны Европы произвелъ переоцѣнку и передвиженіе экономическихъ благъ во всѣхъ прочихъ странахъ. Такъ какъ, благодаря увеличенію количества денегъ, цѣны возвысились особенно на Пиренейскомъ полуостровѣ, то товары потянулись въ это мѣсто черезъ всю Европу. Увеличилось число посредниковъ и торговыхъ центровъ. Торговля создала такіе капиталы, какихъ прежде не видали. Соотвѣтственно тому росла роскошь въ средѣ торговаго класса. Когда королева Іоанна Безумная, вмѣстѣ съ мужемъ, посѣтила города Брюгге и Гентъ, горожане встрѣчали и угощали ихъ такъ роскошно, что растерявшаяся Іоанна сказала: „Я думала здѣсь я одна королева, а ихъ здѣсь больше шестисотъ“. Естественно, торговля тяготилась тою опекою, какую проявляла церковь въ отношеніи хозяйственной жизни вѣрующихъ, проповѣдью монаховъ противъ роскоши, препятствіями, какія ставились торговлѣ и обращенію капиталовъ ученіемъ о процентѣ, установленіемъ многочисленныхъ нерабочихъ дней.

Ростъ торговли и капитала отразился немедленно на производствѣ. Отдаленность рынковъ сбыта отъ мѣста производства сдѣлала излишней работу на заказъ, столь характерную для цеховой системы. Производитель пересталъ встрѣчаться съ потребителемъ,—каждый изъ нихъ имѣлъ дѣло съ посредникомъ или съ цѣлымъ рядомъ ихъ. Такъ какъ товаръ сталъ передвигаться на бо̀льшее разстояніе и въ бо̀льшей массѣ, то ремесленное производство должно было уступить капиталистическому и прежде всего въ формѣ мануфактуры. Ударъ, нанесенный цеховой системѣ, сильнѣе всего отразился на слабѣйшихъ элементахъ. Чтобы поддержать свое положеніе, мастера старались придать капиталистическій характеръ ремесленному производству. Увеличивается число рабочихъ, занятыхъ въ мастерской, но зато дѣлаются всевозможныя затрудненія для того, чтобы подмастерья не могли сдѣлаться самостоятельными хозяевами. Между мастерами и подмастерьями создается общественная граница, неизвѣстная ранѣе, когда тѣ и другіе объединялись въ одной семьѣ, вмѣстѣ работали, вмѣстѣ обѣдали

Классъ подмастерій почувствовалъ себя выбитымъ, безъ всякой вины съ своей стороны, изъ прежняго соціальнаго положенія. Чѣмъ болѣе старались мастера приблизиться къ крупныхъ предпринимателямъ, тѣмъ ниже опускались ихъ рабочіе, тѣмъ шире и глубже становилась пропасть. Въ городахъ создался пролетаріатъ.

Мануфактура потребовала значительное число рабочихъ рукъ, притомъ наемныхъ, которыя бы не связывали предпринимателя ничѣмъ, кромѣ договора. Спросъ на рабочія руки могъ быть удовлетворенъ только за счетъ деревни. Угнетаемые помѣщиками, крестьяне бросаютъ землю, чтобы бѣжать въ городъ, гдѣ ихъ поглощала мануфактура. Въ сельскомъ хозяйствѣ почувствовался недостатокъ рабочихъ рукъ.

Между тѣмъ повышеніе цѣнъ вслѣдствіе прилива благородныхъ металловъ отразилось весьма неблагопріятно на соотношеніи цѣнъ продуктовъ сельскаго хозяйства и мануфактуры. Это побуждало помѣщиковъ переводить натуральныя повинности на денежный оброкъ, а размѣръ послѣдняго постепенно увеличивать. Потребность въ деньгахъ заставляла вырубать лѣса массою, которыми крестьяне пользовались для своихъ надобностей. Мануфактура предъявила большой спросъ на шерсть. Скотоводство оказалось выгоднѣе земледѣлія. Помѣщики, не стѣсняясь, сгоняли съ земель крестьянъ, огораживали поля и загоняли туда многочисленныя стада овецъ, лишали крестьянъ выгоновъ, пахотной земли, а нерѣдко и жилища. Крестьяне, покидая насиженныя мѣста, принуждены были бродить въ поискахъ куска хлѣба.

Торговая и промышленная дѣятельность стала пользоваться особеннымъ покровительствомъ королей въ виду того, что только она и могла доставить средства для удовлетворенія вновь возникшихъ потребностей новой государственной жизни. Здѣсь сходились интересы торговаго класса и королей въ вопросѣ о сверженіи церковной опеки.

Въ результатѣ, экономическій переворотъ, происшедшій въ Европѣ въ XIV—XVI вв. содѣйствовалъ обогащенію казны, а слѣдовательно и усиленію государственной власти, выдвинулъ торговый классъ, заставилъ дворянство напречь всѣ свои силы, чтобы не уступить буржуазіи въ общественномъ значеніи, и всею своею тяжестью легъ на бѣдное городское и сельское населеніе.

IV. Въ виду этихъ обстоятельствъ нѣтъ ничего удивительнаго, что одновременно съ религіознымъ выдвинулся и соціальный вопросъ. Горючаго матеріала накопилось много, и вспышки проявлялись не разъ. Реформація дала особенно сильный толчокъ. Мысль, выбитая изъ вѣкового спокойствія, бросилась изъ религіозной въ другія сферы, и прежде всего, конечно, въ сферу особенно близкую каждому—экономическую. Возвращеніе къ идеаламъ христіанства первыхъ вѣковъ не могло не натолкнуть недовольныхъ на идеи коммунизма и сословнаго равенства.

Движеніе мелкаго дворянства, образовавшагося изъ рыцарей, было вызвано безпомощностью этого класса. Благодаря измѣнившейся техникѣ войны, рыцари принуждены были уступить мѣсто простой пѣхотѣ (ландскнехтамъ). Они стали не нужны какъ военная сила. Но и экономическое положеніе ихъ, какъ мелкихъ помѣщиковъ, было также затруднительно благодаря новымъ хозяйственнымъ условіямъ. Имъ оставалось, въ хозяйственномъ отношеніи, прижимать крестьянъ, чтобы усиленными оброками удержаться на прежнемъ уровнѣ. Гдѣ это не помогало, рыцари обращались къ разбою. Такіе извѣстные рыцари, какъ Гецъ фонъ-Берлихенгенъ или Францъ фонъ-Зикингенъ, были очень не прочь пограбить купеческіе караваны. Этими вымогательствами и насиліями они вызвали негодованіе крестьянскаго и городского сословій. Въ политическомъ отношеніи имъ приходилось отказаться отъ прежняго вліянія, которое сосредоточивалось въ рукахъ крупныхъ феодаловъ или королей. Попытки отстоять свое положеніе вооруженною рукою не привели ни къ чему.

Однако, они легко примирились съ новымъ положеніемъ вещей, даже съ потерею самостоятельности. Чувствуя себя не въ силахъ бороться съ промышленнымъ классомъ на экономической почвѣ, феодальное дворянство примкнуло ко двору и въ своей близости къ источнику власти почерпнуло опору для продолженія борьбы. Дворяне заняли видные административные посты, отвѣчавшіе ихъ честолюбію. Съ другой стороны они нашли себѣ удовлетвореніе въ тѣхъ имуществахъ, которыми государи охотно дѣлились съ приближенными по отнятіи ихъ у церквей и монастырей.

Вслѣдствіе того же измѣненія въ характерѣ хозяйства и усиленныхъ оброковъ обострился и крестьянскій вопросъ. „У бѣдняковъ оцѣниваютъ даже мозгъ въ костяхъ“, гово-

рится въ одномъ памфлетѣ, появившемся въ Германіи около 1520 года. „Мы, бѣдные, должны платить имъ налоги, проценты, оброки, и бѣднякъ не долженъ ничего имѣть у себя дома — ни хлѣба, ни соли, ни сала — со своими женами и ребятишками. Гдѣ же остановятся они, эти люди, со своими ленами и вотчиннымъ правомъ? Будь прокляты ихъ позорная жизнь и ихъ грабительское право! Говорятъ, Богъ далъ имъ такую власть, но гдѣ же это написано? Да ихъ власть не отъ Бога, а отъ самого діавола, и сами они — слуги сатаны".

Во время крестьянскаго возстанія, вспыхнувшаго въ Германіи въ 1523 — 1525 гг., среди различныхъ программъ, выдвинулись „XII статей", въ которыхъ выставлялись требованія личной свободы, ограниченій барщины и оброковъ, свободной охоты, рыбной ловли, рубки лѣса на дрова и строенія, опредѣленности уголовныхъ каръ. Связь требованій съ реформаціей выразилась въ исключительномъ положеніи: если будетъ доказано, что какое либо требованіе несогласно съ Библіей, оно теряетъ силу. Это были умѣренныя требованія, разсчитанныя только на возвращеніе прежняго положенія вещей, слѣдовательно носили реакціонный характеръ. Но въ увлеченіи движенія крайніе недовольные элементы желали коренного перестроенія, съ устраненіемъ сословности и частной собственности. Таково было направленіе анабаптистовъ.

Соціальное движеніе въ эту эпоху не могло имѣть успѣха въ виду крайней противоположности интересовъ. Крестьяне были недовольны рыцарями, рыцари — князьями, князья — императоромъ; города оказались въ оппозиціи и рыцарямъ и крестьянамъ. При такомъ несогласіи весь выигрышъ долженъ былъ быть на сторонѣ самаго сильнаго элемента. Такимъ всюду оказались короли, а въ Германіи — князья. Все соціальное движеніе только усилило ихъ положеніе.

Соціальное движеніе не могло разсчитывать на помощь реформаціи. Оно не спаслось бы само и потопило бы вмѣстѣ съ собою и религіозную реформу. И эта опасность была сознана Лютеромъ и его единомышленниками. Никто другой, какъ самъ Лютеръ, ополчился противъ рыцарскаго и крестьянскаго движенія, никто иной, какъ самъ реформаторъ призывалъ князей подавить попытки нарушить сложившійся

общественный строй. Онъ самъ говорилъ: „Я, Мартинъ Лютеръ, во время возстанія убилъ всѣхъ крестьянъ, ибо я приговорилъ убить ихъ; кровь ихъ на мнѣ. Но я указываю на Господа Бога нашего, Онъ повелѣлъ мнѣ говорить такъ". Жертвуя соціальными вопросами, Лютеръ обезпечивалъ успѣхъ религіознаго дѣла. Его проповѣдь, вліявшая успокоительно, еще болѣе склоняла обладателей государственной силы на сторону реформаціоннаго движенія.

Еще не настала очередь соціальнаго вопроса. Прежде чѣмъ приступить къ его разрѣшенію, надо было позаботиться объ усиленіи государственной власти.

V. Возрожденіе классическихъ образцовъ и потрясеніе церковнаго авторитета, сопровождавшееся религіозными войнами, вліяя на умъ и чувство, дали сильный толчокъ литературѣ и искусству. Разсматриваемый періодъ, XVI и XVII вѣка, даетъ рядъ блестящихъ именъ, прославившихся въ той или другой области.

Литература этой эпохи обнаруживаетъ совершенно иное направленіе, чѣмъ литература среднихъ вѣковъ. Первымъ отличающимъ ее признакомъ является свѣтскость мысли. Религіозные вопросы мало интересуютъ ее. Относительно такого крупнаго писателя, какъ Шекспиръ, до сихъ поръ остается неизвѣстнымъ, куда клонятся его симпатіи,—въ сторону католицизма или протестантизма. Литература отдѣляется отъ теологіи.

Авторы новыхъ литературныхъ произведеній уже не монахи. Ихъ интересуетъ весь здѣшній міръ, со всѣми его радостями и огорченіями, страстями и слабостями. Литература чуждается аскетизма и даже, освободившись отъ вѣковыхъ оковъ, бросается въ противоположную крайность. Рабле настойчиво проводитъ основной взглядъ: каждый человѣкъ въ правѣ быть человѣкомъ, какъ создала его природа. По мнѣнію Монтэня, все дѣло въ томъ, чтобы умѣть честно наслаждаться своимъ бытіемъ. „Я люблю жизнь, говоритъ онъ, и пользуюсь ею въ такомъ видѣ, въ какомъ Богу угодно было даровать ее намъ". Страстный порывъ религіознаго чувства смѣняется тонкимъ умомъ и изящными чувствами. Обнаруживается то довѣріе къ свѣтской наукѣ, какъ руководительницѣ жизни, которое было такъ чуждо средневѣковому міровоззрѣнію. У Рабле Гаргантюа радуется изобрѣтенію книгопечатанія, благодаря которому его сынъ

Пантагрюель воспользуется „небесной манной доброй науки". Церковныя драмы, мистеріи смѣняются пьесами свѣтскаго содержанія.

Второе, что̀ замѣчается въ литературѣ этого періода,— это ея придворный характеръ. Если свѣтскость литературы стоитъ въ прямой связи съ религіознымъ движеніемъ, то придворность ея обусловливается новыми политическими условіями. Королевская власть, для поднятія своего престижа, стала окружать себя роскошью и блескомъ. Поэзія являлась однимъ изъ средствъ обставить пышно дворъ. Французскіе короли заимствовали этотъ пріемъ отъ италіанскихъ государей, которые соперничали другъ съ другомъ въ числѣ и извѣстности окружавшихъ ихъ писателей. Во Франціи это явленіе достигаетъ высшей степени и отсюда, путемъ подражанія, передается по всей Европѣ. Поэты, стоящіе у подножья престола, не только увеличиваютъ блескъ двора на удивленіе всего народа и на зависть другимъ, но и могутъ воздвигнуть государю нерукотворный памятникъ. Въ стихахъ, приписываемыхъ Карлу IX, король обращается къ Ронсару: „Мы оба съ тобою носимъ короны, но я, король, получаю корону, ты же, поэтъ, даешь ее" [1]).

Въ концѣ XVI вѣка во Франціи наблюдается интересное явленіе. Феодалы, сплотившіеся у престола, образуютъ свѣтское общество. Его свѣтскость не есть противоположеніе духовному, она противопоставляется грубости остальной массы народа. Это общество, высшій свѣтъ, даетъ тонъ жизни, вырабатываетъ свои взгляды, правила чести, приличія, вкуса. При неразвитости всей остальной части населенія, литература не могла не считаться съ оцѣнкою этой среды, въ которой выражалась умственная и художественная жизнь націи. Высшій свѣтъ окружалъ государя и втягивалъ всякаго литературнаго работника, который искалъ и по условіямъ времени принужденъ былъ искать королевскаго покровительства—какъ для пріобрѣтенія средствъ существованія, такъ и для обезпеченія личной безопасности. Впрочемъ, эта среда, наиболѣе эманципированная отъ церковнаго авторитета, и по духу была болѣе всего сродною писателямъ новаго поколѣнія.

---

[1]) Tous deux également portons des couronnes,
Mais, roi, je la reçus,—poète, tu la donnes.

Соотвѣтственно тому литература оказывается подъ давленіемъ этой близости къ королю и аристократіи. Она несетъ придворное иго. Сами поэты трутся около двора и придворныхъ. Содержаніемъ ихъ произведеній является жизнь высшаго свѣта. Типичнымъ выразителемъ этого рода литературы является романъ „Астрея“, изданный въ Парижѣ въ 1610 г. Театръ—любимое развлеченіе аристократіи. На этой почвѣ создается богатая драматическая литература. Въ трагедіи героями являются короли, герцоги, князья, графы. Великіе душевные порывы могутъ исходить только отъ людей этого круга. Если выступаютъ типы изъ другой среды, то только для того, чтобы выказаться въ смѣшномъ видѣ, чтобы противопоставить ихъ мѣщанство аристократическому образу мыслей и жизни. Мѣсто этимъ людямъ—въ комедіи. Не удивительно, что въ этой литературѣ изящество шло въ ущербъ силѣ, остроуміе—въ ущербъ глубинѣ. Не этой литературѣ было поднимать соціальные вопросы, непріятные господствующимъ классамъ.

Черезъ всю литературу разсматриваемаго періода красною нитью проходитъ жажда мира и вѣра въ абсолютную монархію, какъ единственное средство достиженія его. Покой нуженъ и для національнаго дѣла и для преуспѣянія мирнаго труда. Приверженность къ монархизму составляетъ характерную черту писателей всякихъ направленій. Раблэ мечтаетъ о мирной и отеческой королевской власти. Монтэнь признаетъ, что человѣкъ долженъ любить ту форму правленія, въ которой онъ родился; самъ онъ, какъ французъ, на сторонѣ монархизма, хотя бы въ принципѣ и признавалъ преимущества демократіи; онъ добрый католикъ, но главнымъ образомъ потому, что человѣкъ долженъ раздѣлять религію своего государя—только такимъ путемъ обезпечивается общій миръ. У монархически настроенныхъ зрителей драма Корнеля „Цинна“ вызывала неудержимый восторгъ, особенно въ бесѣдѣ между Цинной и Максимомъ о монархіи и республикѣ, или въ сценѣ, когда Августъ протягиваетъ милостиво руку заговорщику.

Свѣтское направленіе, придворный характеръ и монархическія тенденціи—таковы отличительныя черты литературы той эпохи, когда происходила борьба за религіозную совѣсть подъ защитою государственной власти.

Тѣ же черты замѣчаемъ мы и въ искусствѣ этого времени.

И здѣсь, благодаря реформаціонному движенію, обнаруживается свѣтское направленіе, которое проявилось наиболѣе сильно въ Голландіи, укрѣпившейся въ протестантизмѣ. Искусство освобождается отъ тѣхъ узъ, какія налагала на него церковь. Оно не желаетъ служить ей исключительно,— оно хочетъ руководиться въ своемъ творчествѣ не указаніями авторитета, а свободнымъ усмотрѣніемъ, свободнымъ исканіемъ прекраснаго. Появляется живопись совершенно свѣтская: историческая, пейзажъ, жанръ. Даже въ церковную живопись проникаетъ новая струя, обезпокоившая сильно церковь. Подъ этимъ вліяніемъ инквизиція привлекаетъ къ допросу Паоло Веронезе по поводу тѣхъ рыцарей и дамъ, которыхъ художникъ вводитъ въ свою картину „Іисусъ Христосъ въ Канѣ Галилейской“, а Тридентскій соборъ вырабатываетъ условія церковной живописи.

Аскетизмъ смѣняется любовью къ природѣ. Вмѣсто изображенія изможденныхъ святыхъ художники даютъ здоровое, цвѣтущее тѣло, напоминающее о радостяхъ жизни (Рубенсъ): Весь окружающій міръ внушаетъ наслажденіе своимъ видомъ: сочные плоды, аппетитное вино, дичь, рыба, яркіе цвѣты—все это внушаетъ желаніе наслаждаться земными благами.

Въ то же время, согласно общему складу жизни, искусство принимаетъ придворный характеръ. Разорвавъ съ церковью, искусство стало предметомъ роскоши государей и аристократіи. Вмѣсто великолѣпныхъ храмовъ Богу архитектура даетъ чудные дворцы. Вмѣсто святыхъ живописцы занимаются портретами королей и государственныхъ дѣятелей. Мраморъ и бронза служатъ для того, чтобы создавать надгробные памятники богатымъ и знатнымъ людямъ, чтобы украшать статуями роскошные сады королей и ихъ приближенныхъ.

Государи взяли искусство подъ свое покровительство, обезпечили ему творчество, свободное отъ условностей католицизма, но за то и заставили служить себѣ.

VI. Конецъ XV и первая половина XVI вѣковъ обогатились рядомъ открытій, которыя чрезвычайно раздвинули географическій горизонтъ людей того времени. Во-первыхъ, эти событія и особенно кругосвѣтное путешествіе Магеллана привели къ убѣжденію, что земля есть шаръ и что Аристотель, отрицавшій эту гипотезу, ошибался, а съ нимъ оши-

балась и церковь. Во-вторыхъ, соприкосновеніе съ совершенно новымъ міромъ освѣжило мысль и дало ей новый толчокъ.

Это же время, благодаря свободѣ изслѣдованія и довѣрія къ разуму, вызвало движеніе впередъ всего человѣческаго знанія. Для многихъ наукъ XVI вѣкъ это исходная точка развитія.

Особенно великъ былъ переворотъ въ астрономіи. Коперникъ, Тихо де Браге, Кеплеръ, Галилей—цѣлый рядъ блестящихъ именъ, вызвавшихъ общій интересъ къ этой наукѣ. Астрономія этого времени, особенно вначалѣ, пользуется не опытнымъ, а апріорнымъ методомъ. Ея успѣхи объясняются вѣрою въ разумъ, не останавливающійся передъ выводами, несогласными съ ученіемъ церкви. Вышедшее въ 1543 году сочиненіе Коперника „De revolutionibus orbium coelestium“ произвело цѣлую революцію въ міровоззрѣніи. Католическая космологія была построена на томъ, что земля—это весь міръ. И вдругъ оказывается, что земля составляетъ ничтожную частицу міра и носится въ пространствѣ, описывая элипсисъ вокругъ солнца. Но если такъ, то вся картина мірозданія оказывается совсѣмъ иною, чѣмъ это представляли себѣ. Идея безконечнаго міра уничтожаетъ представленіе о противоположности неба и земли, игравшее такую видную роль въ богословской догматикѣ и опиравшееся на авторитетъ Аристотеля. Въ частности, если земля вращается кругомъ солнца, значитъ никакого чуда Іисусъ Навинъ не совершилъ, значитъ, Библія невѣрно передаетъ событія, значитъ... и мысль замираетъ въ ужасѣ передъ возможными выводами. Астрономія не только расширила космографическій горизонтъ, но подкрѣпила вѣру въ силу разума и въ величіе науки, осмѣливающейся соперничать въ познаніи истины съ самимъ Откровеніемъ.

Разумъ, освободившійся отъ тяготѣвшаго надъ нимъ авторитета, далъ блестящій результатъ въ области математики. Эта наука особенно заинтересовала тѣхъ, кто проникся довѣріемъ къ разуму. Самые крупные представители мысли того времени были или видными математиками или же во всякомъ случаѣ пользовались математическимъ методомъ. Декартъ, сдѣлавшій такъ много для геометріи, Вьетъ, основатель алгебры, Нэпиръ, открывшій дифференціальное исчисленіе, — все это были передовые умы своего времени. Мате-

матическій методъ кладетъ свою печать на все знаніе и дѣлается условіемъ философскаго разсужденія.

Съ возрожденія возникаетъ любовь къ природѣ, которая заглушалась до сихъ поръ представленіемъ о грѣховности всего природнаго. Къ природѣ возбуждается интересъ, какъ къ плоду, такъ долго запрещенному. Къ ней тянется мысль человѣка за свѣжею пищею, познать и подчинить себѣ ея силы становится завѣтною мечтою. Тотъ же періодъ, съ XVI до половины XVII вѣковъ, представляетъ время усиленнаго движенія въ области естествознанія. Физика и химія, анатомія и физіологія, сдѣлавшія большіе шаги въ этотъ періодъ, должны были увлечь мысль на новый путь—на путь опытный. Экспериментъ далъ возможность Гарвею открыть кровообращеніе, что имѣло огромное значеніе для медицины.

Не осталась безъ вліянія на новое міровоззрѣніе наука, связанная непосредственно съ возрожденіемъ—классическая филологія. Интересъ къ древности, возстановленіе дѣяній и произведеній Греціи и Рима должны были показать язычество во всемъ его величіи. Мысль объ осужденіи на вѣчныя мученія всѣхъ великихъ философовъ и поэтовъ классическаго міра не мирилась съ тѣмъ уваженіемъ къ нимъ, какое питали изслѣдователи древности. Расширялся историческій горизонтъ, колебалась увѣренность въ достиженіи блаженства только при содѣйствіи католицизма, подрывалась вѣра въ непогрѣшимость церкви.

Благодаря своимъ успѣхамъ, наука сознаетъ, что ей надо перестать считаться съ церковнымъ авторитетомъ. Наука порываетъ свою близость съ теологіей. Но церковь была еще слишкомъ сильна, чтобы такая дерзость могла легко сойти, и казнь Джордано Бруно и Ванини давала ясное тому доказательство. Нѣтъ ничего удивительнаго, что ученымъ, какъ и поэтамъ, пришлось искать покровительства у свѣтской власти, служить ей украшеніемъ, но и пользоваться ея защитой. Чтобы не сгнить въ тюрьмѣ или не погибнуть на кострѣ, надо было работать при какомъ либо государѣ или князѣ. Для борьбы съ силой нужно было опираться также на силу. Такъ Тихо де Браге пользовался милостью датскаго короля Фридриха II, который предоставилъ въ его распоряженіе маленькій островъ и построилъ тамъ для него замокъ. А Галилея, какъ только онъ сталъ знаменитостью, привлекъ къ своему двору герцогъ тосканскій Козьма II,

который назначилъ ему содержаніе, какъ своему математику и философу, а дружба съ папою Урбаномъ VIII обезпечила такой легкій по тому времени исходъ суда надъ нимъ.

VII. Философія формулируетъ высшія идеи своего времени. Соотвѣтственно тому философія этого періода ведетъ борьбу за свободу мысли.

Сначала, смущенная потрясеніемъ авторитетовъ, опредѣлявшихъ до сихъ поръ міровоззрѣніе, подавленная крушеніемъ всего того, во что̀ твердо вѣрила, мысль впадаетъ въ скептицизмъ, какъ это произошло во Франціи въ лицѣ Монтеня и Шаррона, или бросается въ мистику, какъ это случилось въ Германіи въ лицѣ Якова Бёме.

Но ни то, ни другое теченіе не могло быть характернымъ для времени, когда за разрушеніемъ стараго зданія католицизма открывался широкій горизонтъ для мысли, а огромное количество новыхъ фактовъ влекло къ природѣ, въ которой можно было найти источникъ для построенія новаго міросозерцанія. Однако, прежде чѣмъ воздвигать новое зданіе, необходимо было расчистить мѣсто. Эту работу Декартъ производитъ при помощи философскаго сомнѣнія, Бэконъ—посредствомъ устраненія тѣхъ предразсудковъ, которые стоятъ на пути къ истинѣ.

Скептицизмъ Декарта [1]) совсѣмъ не похожъ на скептицизмъ Монтеня. Это не философская система, на которой можно успокоиться. Это не болѣе, какъ средство освободить себя отъ всего того, что̀ можетъ помѣшать правильному взгляду (dubito, ut intelligam), это поиски твердой точки опоры, способной выдержать напоры скептизцима. Все, что̀ преподается подъ видомъ науки, страдаетъ однимъ существеннымъ недостаткомъ—оно лишено достовѣрности. Чтобы поставить знаніе на прочную почву, нужно подвергнуть сомнѣнію все,—міръ, Бога, даже то, что $2\times2=4$ (de omnibus dubitandum est),—необходимо вернуться въ младенческое отношеніе невѣдѣнія. Только при этомъ условіи мы осво-

---

[1]) Рене Декартъ (Des Cartes) родился въ 1596 году во Франціи. Воспитаніе получилъ въ іезуитской школѣ. Почти всю жизнь провелъ и писалъ въ Голландіи, а умеръ въ Стокгольмѣ (1650). Главное сочиненіе его „Разсужденіе о методѣ“ имѣется въ русскомъ переводѣ Любимова (1885) и Скіода (1873). Кромѣ „Discours de la méthode“, появившагося въ 1637 г., Декартъ написалъ „Meditationes de prima philosophia“, 1641 г., и „Principes de la philosophie“, 1644 г.

бодимъ нашъ разумъ отъ наросшихъ на него предразсудковъ. Чувствамъ нельзя вѣрить, потому что они часто обманываютъ, а нельзя питать довѣрія къ тому, кто хотя разъ обмануло насъ.

Одно, въ чемъ, по мнѣнію Декарта, невозможно сомнѣваться, это то, что я сомнѣваюсь, а, сомнѣваясь, мыслю, а, мысля, существую (cogito, ergo sum). Таковъ первый сучокъ, за который хватается Декартъ. Это аксіома, полученная путемъ внутренняго самонаблюденія, а не заключеніе. Достовѣрность этого знанія основывается на томъ, что оно даетъ совершенно ясное и отчетливое представленіе, а это и есть признакъ истины. Такъ утверждается существованіе духа. Существованіе тѣлъ есть второе достовѣрное положеніе, потому что, если духъ не въ состояніи произвольно вызывать ощущенія, то должна быть внѣшняя причина ощущеній. Къ этимъ двумъ даннымъ: „я существую“, „внѣшній міръ существуетъ“ Декартъ присоединяетъ „Богъ существуетъ“. Духъ, тѣло и Богъ—вотъ то, что человѣкъ знаетъ безспорно. Только на этихъ трехъ аксіомахъ, отбросивъ все недостовѣрное, слѣдуетъ строить философское міровоззрѣніе.

Подобно Декарту, и Фрэнсисъ Бэконъ [1]) стремится расчистить дорогу свободной мысли. На пути научнаго и философскаго изслѣдованія стоитъ рядъ предразсудковъ, всегда готовыхъ столкнуть его въ лабиринтъ заблужденій.

Эти предразсудки, которые Бэконъ называетъ идолами [2]), образуютъ четыре вида. 1) Прежде всего выдвигаются предразсудки, обусловленные самою природою человѣка (idola tribus). Человѣкъ склоненъ мѣрить весь міръ на свой аршинъ. Ему кажется, что процессы въ природѣ сходны съ человѣ-

---

[1]) Фрэнсисъ Бэконъ (1561—1626) занималъ видное политическое положеніе при Елизаветѣ и Яковѣ I, былъ назначенъ канцлеромъ и получилъ барона Веруламскаго. Въ его жизни есть пятна, благодаря которымъ осталось дурное представленіе о его нравственной личности: a) онъ, чтобы угодить королевѣ, выступилъ обвинителемъ въ процессѣ противъ графа Эссекса, бывшаго его покровителемъ и другомъ; b) занимая высокую должность, былъ уличенъ во взяточничествѣ, вслѣдствіе котораго попалъ въ тюрьму. Онъ предполагалъ обновить все человѣческое знаніе и съ этою цѣлью написалъ „Instauratio magna“. Вопросу о новомъ методѣ, который долженъ замѣнить Аристотелевскій, посвящено „Novum Organum“.

[2]) *Novum Organum*, рус. перев. т. II, стр. 22—45, *Instauratio magna*, рус. перев. т. I, стр. 370—375.

ческими дѣйствіями. Примѣромъ можетъ служить мнѣніе Эпикура, соотвѣтствующее антроморфическому предразсудку язычества, будто богамъ свойственъ образъ человѣка [1]). 2) Далѣе слѣдуютъ предразсудки берлоги (idola specus). Человѣкъ благодаря этому предразсудку разсматриваетъ явленія подъ угломъ тѣхъ взглядовъ, которые составляютъ особенности его міровоззрѣнія, укрѣпившагося въ его берлогѣ или пещерѣ. Этотъ предразсудокъ создается воспитаніемъ, привычками, обычаями, усвоенными даннымъ лицомъ или данной группой лицъ. Прежде чѣмъ взглянуть на міръ изъ своей берлоги, необходимо отрѣшиться отъ предубѣжденій своего мірка. 3) Общеніе людей и языкъ, какъ орудіе этого общенія, вызываютъ предразсудки улицы (idola fori). Эти предразсудки создаются подъ вліяніемъ той связи, какая существуетъ между представленіями и обозначающими ихъ словами. „Разумъ воображаетъ, что онъ господствуетъ надъ словами, а въ дѣйствительности чаще всего онъ поддается ихъ власти и потому впадаетъ въ заблужденіе“. Улица вмѣстѣ съ словами навязываетъ человѣку и понятія. „Это главная причина, дѣлающая науки и философію софистическими и безплодными“. „Выходитъ то, что самые важные споры между учеными превращаются въ споры о словахъ“ [2]). 4) Наконецъ, мысль принуждена бороться съ тѣми предразсудками, которые создаются подъ обаяніемъ господствующаго философскаго міровоззрѣнія (idola theatri). Эти ученія и блескъ имени поражаютъ воображеніе, какъ театральныя пьесы. Умъ подчиняется авторитету, теряетъ свободу и дѣлается неспособнымъ къ самостоятельному изслѣдованію.

Итакъ „должно разъ навсегда торжественно отказаться отъ всѣхъ указанныхъ предразсудковъ и освободить отъ нихъ разумъ; потому что единственный, открытый человѣку путь для господства надъ природой, господства, котораго онъ можетъ достигнуть только при помощи науки, есть тотъ же, что ведетъ и въ царствіе небесное, — куда нельзя войти иначе, какъ въ скромной роли младенца“ [3]).

По очищеніи мѣста для построенія, возбуждается другой,

---

[1]) *Instauratio magna*, кн. V, рус. перев. I, 372. Этотъ предразсудокъ былъ подмѣченъ въ древности Ксенофономъ.

[2]) *Novum Organum*, афоризмъ XLIX.

[3]) *Novum Organum*, афоризмъ XLVIII.

не менѣе важный вопросъ — какимъ образомъ будетъ воздвигаться новое зданіе философской мысли. Въ началѣ XVII столѣтія открывается борьба изъ-за методовъ, вся важность которой хорошо сознавалась современниками. „Всѣмъ извѣстна поговорка, что хромой, идущій по истинному пути, легко обгонитъ хорошаго ходока, идущаго по ложной дорогѣ; къ этому можно присовокупить, что чѣмъ легче бѣжитъ человѣкъ, идущій не по пути, тѣмъ больше онъ заблудится“ [1]).

Разумъ, получивъ свободу, почувствовалъ въ себѣ такую силу, что никакія препятствія не казались ему чрезмѣрными. Вѣра въ разумъ, не стѣсненный какими-либо узами, какъ единственный путь къ истинѣ, вела къ раціонализму. Это направленіе укрѣпилось особенно въ Голландіи и Франціи. Оно нашло себѣ выразителя въ Декартѣ. Источникъ познанія — это разумъ, логически извлекающій путемъ дедукціи изъ общихъ безспорныхъ понятій цѣлую систему міровоззрѣнія. Такими понятіями, не поддающимися разложенію подъ дѣйствіемъ философскаго сомнѣнія, представляются понятія математическія. Построить все міровоззрѣніе какъ на природу, такъ и на человѣка more geometrico, съ математическою точностью — такова соблазнительная задача раціоналистовъ, особенно ярко выразившаяся въ лицѣ Спинозы.

Такимъ образомъ господствовавшему до сихъ поръ догматизму противопоставляется раціонализмъ, предварительно подвергшій все разрушенію. Внѣ критики остался только самъ разумъ, вѣра въ который не позволила поставить вопросъ, способенъ ли онъ самъ схватить истину.

Въ Англіи Фрэнсисъ Бэконъ открываетъ иной путь— эмпиризмъ, ставшій національнымъ англійскимъ направленіемъ. Подъ вліяніемъ успѣховъ естествознанія, господство авторитета уступаетъ мѣсто авторитету природы. Источникомъ познанія признается опытъ, который изъ чувственныхъ воспріятій, путемъ индукціи, создаетъ самыя широкія обобщенія, способныя дать цѣльное міровоззрѣніе. Этотъ опытъ долженъ возродить все человѣческое знаніе, до сихъ поръ вертѣвшееся около одного и того же ограниченнаго матеріала. Безплодный силлогизмъ, основывающійся на логикѣ

---

[1]) Бэконъ, *Novum Organum*, афоризмъ XLI (рус. перев. т. II, стр. 34).

Аристотеля (Organum), Бэконъ пытается замѣнить новымъ методомъ (Novum Organum).

Результатъ новаго движенія философской мысли по пути раціонализма или эмпиризма могъ быть легко предвидѣнъ: философія обнаруживаетъ стремленіе отдѣлиться отъ теологіи. Уже въ XV и XVI вв. установилось ученіе о двойной истинѣ, по которому истинное въ философіи могло быть ложнымъ въ религіи и наоборотъ. Очевидно, это былъ выходъ дать просторъ мысли, не затрагивая вѣру. Но теперь это обособленіе философіи отъ теологіи принимаетъ болѣе рѣшительный характеръ, переходя подчасъ въ воинственную форму (Джордано Бруно). Бэконъ, подобно отцамъ церкви, Тертуліану, готовъ признать положеніе „credo quia absurdum est“, лишь бы не стѣсняли науку въ ея выводахъ, противорѣчащихъ догматамъ. Этотъ взглядъ находитъ себѣ поддержку и у Гоббза, который стоитъ на томъ, чтобы вѣрить не разсуждая, но въ то же время разсуждать, не стѣсняясь противорѣчіемъ религіи. „Догматы религіи, говоритъ онъ, нужно принимать для спасенія души своей точно такъ же, какъ пилюли врача для спасенія своего тѣла: цѣликомъ и не разжевывая“.

По примѣру общей философіи, ученіе о государствѣ и правѣ также стремится отдѣлиться отъ теологіи. Это было необходимо для выполненія той основной задачи, которая ставилась ей духомъ времени—оправдать абсолютизмъ, какъ средство борьбы противъ церковнаго авторитета.

§ 21. Макіавелли.

Литература: Лучшимъ изданіемъ сочиненій Макіавелли остается до сихъ поръ изданіе 1813 года; изданіе, предпринятое графомъ Пассерини въ 1877, пріостановилось. Въ русскомъ переводѣ имѣются „Государь“ и „Разсужденія на первыя три книги Тита Ливія“, 1869. Наиболѣе обстоятельная монографія—это Villari, *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi*, первое изданіе 1877, а второе, въ трехъ томахъ, 1895—1896; въ италіанской литературѣ можно указать еще Tommasini, *Lavita e gli scritti di Niccolo Machiavelli nella loro relazione col machiavelismo*, 1883, т. I. Изъ новѣйшей литературы другихъ странъ можно указать: Fester, *Machiavelli*, 1900; Thudichum, Promachiavell, 1897; Ellinger, *Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's*, 1888; John Morley, *Machiavelly*, 1898 (лекція публичная); Acton въ предисловіи къ англійскому переводу Prince; Алексѣевъ, Макіавелли, какъ политическій

мыслитель, 1880; Старая литература о Макіавелли, имѣющая сама по себѣ историческій интересъ, изложена у Robert von Mohl, *Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*, т. III, 1851, стр. 541—591, и у Villari, т. II, гл. V, стр. 421—504.

I. Въ эпоху Возрожденія Италія представляла въ политическомъ отношеніи большое сходство съ древней Греціей. Какъ и послѣдняя, она раздѣлялась на рядъ небольшихъ самостоятельныхъ государствъ. На небольшомъ пространствѣ умѣщались различныя формы правленія. Или это были республики съ аристократическимъ характеромъ, какъ Венеція, или республики, приближавшіяся къ демократіи, какъ Флоренція, или монархіи съ королевскимъ титуломъ, какъ Неаполь, или съ герцогскимъ, какъ Феррара.

Мало того. Одно и то же государство переходило отъ одной формы правленія къ другой. Какой-нибудь предпріимчивый начальникъ наемныхъ войскъ захватитъ власть въ республикѣ, какъ это сдѣлалъ Сфорца въ Миланѣ, то богатый купецъ воспользуется своими связями для превращенія себя въ герцога, какъ это сдѣлали Медичи во Флоренціи. Но въ воздухѣ уже носится измѣна, готовится новый переворотъ: первый удобный случай—и республика вновь возстановляется.

Благодаря многочисленности государствъ, тѣсно соприкасающихся своими интересами, политическія сочетанія возникали въ Италіи чуть не ежедневно. Сегодняшняя дружба союзниковъ на завтра смѣнялась смертельною враждою соперниковъ. Государства полуострова постоянно воевали другъ съ другомъ. Враждебное отношеніе между ними привлекало въ страну шайки наемниковъ, готовыхъ къ услугамъ всякаго, кто дастъ больше. Эти наемныя банды были опасны какъ беззащитному сельскому населенію, такъ и самимъ правительствамъ, всегда ожидающимъ сюрприза отъ своихъ наемниковъ.

Къ этимъ условіямъ, сходнымъ съ тѣми, какія представляла Эллада, присоединялось еще одно, чуждое ей—это нашествіе иностранцевъ. Благодатная страна въ теченіе всего средневѣковья притягивала къ себѣ иностранцевъ, которыхъ тянула туда какая-то невидимая сила. Съ сѣвера наступали французы, королю которыхъ Карлу VIII захотѣлось повторить похожденія германскихъ императоровъ. Съ юга имъ на встрѣчу надвигались испанцы. Италіанскія государства раз-

дѣлялись на союзниковъ и враговъ Франціи, правительства въ нихъ падали и возстановлялись въ зависимости отъ близости и успѣховъ французской арміи.

„Италія, въ наше время, представляетъ собою огромную арену, на которой преимущественно совершались и совершаются на нашихъ глазахъ самыя непредвидѣнныя событія, и она въ этомъ отношеніи похожа на равнину, лишенную всякой искусственной защиты противъ разлива въ половодье. Если бы она, подобно Германіи, Испаніи или Франціи, представляла какое-либо сопротивленіе бурному потоку, то ее не затопляло бы наводненіями или, по крайней мѣрѣ, она менѣе страдала бы отъ нихъ“ [1]).

При такихъ условіяхъ жизнь италіанцевъ должна была достичь высшаго напряженія. Халифъ на часъ, герцогъ или князь старался использовать свой успѣхъ, обезпечивая свою безопасность приверженцами, одаряя ихъ всѣми благами въ ущербъ остальнымъ. Это обстоятельство создавало недовольство и зависть. Въ тиши готовился заговоръ, который князю нужно было если не знать, то предполагать. Въ ожиданіи измѣнническаго удара гдѣ-нибудь на улицѣ или на балу, онъ самъ готовилъ ядъ тѣмъ, кого почему-либо имѣлъ основаніе подозрѣвать. Партіи, заговоры, явныя и тайныя убійства, коварныя обѣщанія государей, ложныя увѣренія въ преданности со стороны подданныхъ—такова картина нравственнаго состоянія Италіи въ концѣ XV столѣтія и началѣ XVI. Эта атмосфера яда и кинжала проникла изъ Италіи во Францію черезъ Екатерину Медичи, въ Польшу черезъ Бону Сфорца.

Естественно, что передъ лицами, любившими свою родину и сознававшими ненормальность сложившагося порядка вещей, вставали двѣ проблемы: 1) какъ удержаться правленію внутри, чтобы обезпечить населенію продолжительное мирное благоденствіе и 2) какъ защитить страну отъ внѣшнихъ враговъ, пользующихся ея безсиліемъ.

II. Николло Макіавелли родился во Флоренціи въ 1469 году. Онъ принадлежалъ къ обѣднѣвшему старинному роду этого государства. Отецъ его былъ юристъ, мать причастна къ поэзіи. Впервые появляется Макіавелли на политической сценѣ въ 1498 году, когда, по изгнаніи Медичи изъ Фло-

---

[1]) Макіавелли, *Государь*, гл. XXV, рус. перев. стр. 106.

ренціи и учрежденіи республики, онъ былъ избранъ секретаремъ Совѣта Десяти. Обязанности секретаря онъ выполнялъ въ теченіе 14 слишкомъ лѣтъ. Благодаря его выдающимся дипломатическимъ способностямъ, республика охотно пользовалась его услугами, посылая его съ различными порученіями къ правительствамъ какъ Италіи, такъ и Германіи. Благодаря этому Макіавелли открывалась возможность наблюдать и составить богатый матеріалъ. Въ дипломатической жизни Макіавелли чувствовалъ себя, какъ рыба въ водѣ.

Но приближались черные дни. Судьба измѣнилась къ Медичи. Въ 1512 году республика пала. Хотя другіе сородичи Макіавелли быстро приспособились къ новому порядку вещей, но онъ остался не у дѣлъ. Попытки Макіавелли снискать себѣ расположеніе князя не увѣнчались успѣхомъ. Наоборотъ, обнаруженный вскорѣ заговоръ отразился на бывшемъ секретарѣ республики. Онъ былъ привлеченъ къ суду, подвергнутъ пыткѣ и заключенъ въ тюрьму. Онъ самъ былъ доволенъ тѣмъ мужествомъ, которое онъ обнаружилъ при пыткѣ, не выдавъ себя ни единымъ словомъ.

Когда на римскій престолъ вступилъ одинъ изъ Медичи, подъ именемъ Льва X, Макіавелли былъ выпущенъ изъ тюрьмы, но зато присужденъ былъ удалиться въ деревню. Здѣсь въ сельской тишинѣ, среди людей, мало интересующихся судьбами правительствъ, Макіавелли вынужденъ былъ вести образъ жизни, совсѣмъ несходный съ тѣмъ, къ которому онъ привыкъ. Онъ страшно скучалъ, мечталъ о возвращеніи къ прежней дѣятельности, велъ оживленную переписку со своими прежними друзьями. Отъ скуки, отъ бездѣлья онъ сталъ усиленно заниматься классиками и писать. По странной игрѣ судьбы, то, что̀ составляло смыслъ его жизни, не имѣло никакой цѣны съ исторической точки зрѣнія, а то, чѣмъ онъ съ тоски замѣнялъ свою дѣятельность, обезпечило ему долгую извѣстность.

Вотъ какъ проводилъ Макіавелли время въ этотъ періодъ своей жизни. По утрамъ онъ занимается своимъ маленькимъ хозяйствомъ, ловитъ птицъ въ силки и бродитъ по лѣсу съ Данте или Овидіемъ въ карманѣ. Въ трактирѣ на большой дорогѣ собирается пріѣзжій людъ, и Макавіелли заходитъ туда, чтобы набраться политическихъ новостей. „Къ тому времени наступаетъ обѣденный часъ, и я сажусь съ своей семьей за скромную трапезу. Послѣ обѣда я отправля-

юсь снова въ трактиръ, гдѣ обыкновенно застаю хозяина, мясника, мельника и двухъ каменотесовъ. Съ ними я провожу остальную часть дня, играя въ карты. Когда наступаетъ вечеръ, я возвращаюсь домой и иду въ свою рабочую комнату. На порогѣ я сбрасываю свое грязное крестьянское платье, облекаюсь въ парадный должностной костюмъ, и въ такомъ приличномъ видѣ вступаю въ кругъ великихъ людей древности. Любезно принятый ими, я насыщаюсь этой пищей, которая одна мнѣ соотвѣтствуетъ и для которой я рожденъ. Я не боюсь бесѣдовать съ ними и смѣло требую объясненія ихъ дѣйствій". „Въ теченіе четырехъ часовъ я не испытываю ни малѣйшей скуки, забываю всякія непріятности, пренебрегаю своею бѣдностью и не страшусь даже смерти".

Результатомъ этихъ вечернихъ занятій являются „Разсужденія о первыхъ десяти книгахъ Тита Ливія" (Discorsi sopra la prima pеca di Tito Livio) и „Государь" (Il principe). По нѣкоторымъ даннымъ можно думать, что первая работа была выполнена между 1513 и 1516, а вторая—между 1516 и 1519 годами. Первое сочиненіе значительно больше, дѣлится на три части. Это разсужденія не о, а по поводу первыхъ десяти книгъ римскаго историка. Между обоими сочиненіями самая тѣсная связь, нѣкоторыя мѣста повторяются буквально. Въ нѣсколькихъ случаяхъ сочиненія ссылаются одно на другое.

Но вечерніе часы научныхъ занятій не могли наполнить жизни Макіавелли, рвавшагося къ практической дѣятельности. Въ письмѣ къ своему другу Веттори онъ говоритъ, что готовъ служить Медичи, хотя бы они заставляли его обдѣлывать камни. Однако всѣ его обращенія были напрасны. Въ видѣ послѣдняго средства обратить на себя вниманіе, Макіавелли прибѣгаетъ къ посвященію своей книги „О государѣ" Лоренцо Медичи. Но и это успѣха не имѣло. Государь, ознакомившись съ преподнесеннымъ ему произведеніемъ, еще болѣе проникся убѣжденіемъ въ опасности имѣть около себя такого человѣка, какъ бывшій секретарь Флорентійской республики. Въ 1519 году Лоренцо умеръ.

Наконецъ, въ 1521 году Макіавелли снова призывается къ общественной дѣятельности. Опять онъ въ своей сферѣ. Но польза продолжительныхъ кабинетныхъ занятій сказалась. Благодаря имъ, онъ могъ выполнить порученіе расположен-

наго къ нему папы Климента написать исторію Флоренціи и Медичи, что̀ онъ и сдѣлалъ въ премежуто̀къ между 1520—1525 гг. Онъ же, по порученію папы, составилъ проектъ государственнаго устройства для своей родины.

Въ 1527 году подобное движеніе Карла V имѣло своимъ послѣдствіемъ возстановленіе республики во Флоренціи. Макіавелли готовился снова служить своей родинѣ на прежнихъ условіяхъ, но смерть настигла его въ этотъ моментъ, на 58 году жизни.

III. Приступая къ чтенію произведеній Макіавелли послѣ средневѣковой литературы, невольно поражаешься огромнымъ различіемъ точекъ зрѣнія. Въ вопросахъ общественныхъ Макіавелли проявляетъ поразительный религіозный индиферентизмъ, который бросается въ глаза своимъ контрастомъ съ средневѣковыми ученіями. Не то важно, что Макіавелли высказывается противъ папской власти и притязаній церкви господствовать надъ государствомъ, а то, что онъ совсѣмъ исключаетъ религіозную точку зрѣнія, какъ будто она никогда и не существовала. Этимъ пріемомъ онъ совершенно отдѣляетъ политику отъ теологіи, устраняетъ религію изъ вопросовъ о государствѣ.

Все его мышленіе насквозь проникнуто свѣтскимъ духомъ. Попытка Савонароллы, его современника и соотечественника, произвести въ обществѣ нравственный переворотъ силою духа вызываетъ въ немъ улыбку сожалѣнія къ наивности монаха [1]). Весь складъ его мысли—положительный. Онъ задается цѣлью проникнуть въ реальную сущность описываемаго предмета, а не отдаваться мечтательнымъ увлеченіямъ, мѣшающимъ видѣть ясно вещи, какъ онѣ есть. Онъ дѣлаетъ упрекъ тѣмъ, „кто для изученія того, что̀ должно бы быть, пренебрегаетъ изученіемъ того, что̀ есть въ дѣйствительности“ [2]). И въ этой области Макіавелли проникнутъ духомъ свободнаго изслѣдованія. Онъ анализируетъ интересующія его явленія съ полнымъ безстрастіемъ натуралиста. Благодаря этому направленію, Макіавелли съ хладнокровіемъ анатома вскрываетъ мотивы поведенія человѣка, какъ бы густо ни прикрывались они показными соображеніями. Поразительный примѣръ такого пріема мы имѣемъ въ объясне-

---

[1]) *Государь*, гл. VI (рус. перев., стр. 26).
[2]) *Государь*, гл. XV, рус. перев., стр. 64.

ніи политики современнаго ему Филиппа Аррагонскаго, который достигалъ крупныхъ политическихъ успѣховъ подъ прикрытіемъ религіозныхъ цѣлей, доставившихъ ему титулъ Католическаго. Но Макіавелли съ безпощаднымъ искусствомъ обнаруживаетъ тѣ истинные мотивы, которые на самомъ дѣлѣ лежали въ основаніи изгнанія мавровъ изъ Испаніи и войны съ Италіей и Франціей.

Макіавелли не только описываетъ то, что̀ далъ ему многолѣтній опытъ изученія исторіи. У Макіавелли свой политическій идеалъ. Этотъ идеалъ сложился у него подъ вліяніемъ различныхъ факторовъ. Окружающая его дѣйствительность, судьба его любимой Флоренціи наталкивали его, по противоположенію, на представленіе о томъ, что̀ должно быть взамѣнъ того, что̀ есть [1]). Сынъ своего вѣка, Макіавелли проникнуть духомъ Возрожденія. Онъ преклоняется передъ государственнымъ величіемъ Рима. Ему непонятно, какъ можно восхищаться искусствомъ, литературою, философіей древнихъ и не стремиться къ заимствованію у римлянъ политической мудрости. Покупаютъ за огромныя деньги обломокъ статуи, чтобы украсить домъ, и не подражаютъ государственнымъ учрежденіямъ Рима, создавшимъ безпримѣрное величіе послѣдняго [2]). Все, что̀ напоминаетъ средневѣковье, должно быть отброшено и замѣнено тѣмъ, что даетъ исторія древности. Наконецъ, идеалъ его складывается подъ вліяніемъ жизненнаго опыта, убѣдившаго его въ нецѣлесообразности многаго существующаго, но уже отжившаго, и въ необходимости подставить взамѣнъ то, чего требуетъ жизнь.

Каковъ же его политическій идеалъ? Онъ желалъ бы видѣть „государя, находящагося въ безопасности среди обезпеченныхъ гражданъ; міръ, наслаждающійся спокойствіемъ и управляемый правосудіемъ; сенатъ, пользующійся своею властью; судей,—своими прерогативами, богатыхъ гражданъ—своими богатствами; благородство и добродѣтель въ уваженіи,—всюду спокойствіе и счастіе“. Съ другой стороны, онъ хотѣлъ бы увидѣть „обузданіе раздоровъ, безпорядковъ, пороковъ и честолюбія, словомъ, тотъ золотой вѣкъ, когда каждый можетъ свободно выражать и защищать какое угод-

---

[1]) *Разсужденія*, кн. I, гл. VIII, стр. 146.
[2]) *Разсужденія*, кн. I, предисловіе.

ное мнѣніе". Высшая радость, наконецъ, увидѣть „міръ торжествующимъ, государя, окруженнаго уваженіемъ, славою, и счастливый народъ, относящійся къ нему съ любовью" [1]). Чтобы насталъ этотъ золотой вѣкъ,—надо прежде всего достигнуть объединенія Италіи подъ одною могучею государственною властью [2]). Въ этой идеѣ, составляющей главный нервъ всего политическаго міровоззрѣнія Макіавелли, этотъ мыслитель сходится съ тенденціями новаго времени и является первымъ ихъ выразителемъ среди политическихъ писателей разсматриваемаго періода!

IV. Макіавелли не философъ, развивающій логически изъ основного начала цѣлую систему, онъ и не ученый, основывающій свою политику на твердыхъ основаніяхъ теоріи. Это просто умный, наблюдательный и вдумчивый человѣкъ, который, пользуясь своимъ житейскимъ опытомъ и страстно любя родину, желаетъ дать ей указанія, какъ достигнуть того величія, какимъ блистали предки италіанцевъ—римляне. Макіавелли не поражаетъ обширностью своихъ историческихъ познаній, но онъ хорошо сумѣлъ использовать то немногое, что̀ знаетъ. Его опытъ весьма ограниченъ, но онъ продумалъ глубоко все то, что̀ наблюдалъ. Онъ не гонится за систематичностью, — онъ разсчитываетъ только на убѣдительность своихъ совѣтовъ.

Какъ человѣкъ своего времени, онъ прежде всего старается отбросить все, что̀, съ точки зрѣнія вѣка, составляетъ препятствіе для культурнаго и политическаго преуспѣянія.

Первымъ врагомъ его идеала является церковь, и Макіавелли предъявляетъ ей суровыя обвиненія.

Въ представленіи Макіавелли религія является искусственнымъ произведеніемъ человѣка, предназначеннымъ служить какой-нибудь политической цѣли. „Не было ни одного законодателя и вообще основателя въ народѣ новыхъ установленій, который не ссылался бы на Бога, потому что иначе его учрежденія были бы отвергнуты" [3]). Религія полезна для военнаго дѣла, потому что ею можно поддерживать дисциплину и настроеніе въ войскѣ [4]). И этимъ средствомъ можно

---

[1]) *Разсужденія*, кн. I, гл. X, стр. 153.
[2]) *Государь*, гл. XXVI, стр. 108—111.
[3]) *Разсужденія*, кн. I, гл. XI, стр. 156.
[4]) *Разсужденія*, кн. I, гл. XI, стр. 155.

дѣйствовать на самыхъ умныхъ: „флорентійцы народъ не глупый, а убѣдилъ же ихъ братъ Савонаролла въ своихъ сношеніяхъ съ Богомъ“. Эту вѣру „мудрые правители должны поощрять и поддерживать все, что̀ благопріятствуетъ религіи, хотя бы считали это обманомъ и ложью“. „Полезны и чудеса, какъ средство укрѣплять вѣру въ людяхъ“ [1]).

Естественно, что Макіавелли признаетъ религію настолько, насколько она полезна политикѣ, и отвергаетъ ее, если она идетъ въ разрѣзъ съ политикою. Римская религія какъ нельзя болѣе отвѣчала цѣлямъ государства, христіанская же вредна въ политическомъ отношеніи. „Наша религія полагаетъ высшее благо въ смиреніи, въ презрѣніи къ мірскому, въ отреченіи отъ жизни, тогда какъ языческая религія полагала его въ величіи души, въ силѣ тѣла и во всемъ, что̀ дѣлаетъ могущественнымъ. Наша религія, если и желаетъ намъ силы, то не на подвиги, а на терпѣніе. Это новое ученіе, какъ кажется, обезсилило міръ и предало въ жертву мерзавцамъ. Когда люди ради рая предпочитаютъ переносить всякія обиды, чѣмъ мстить, мерзавцамъ открывается обширное и безопасное поприще“ [2]).

Особенно возмущенъ Макіавелли христіанскою религіею въ образѣ римскаго католицизма. „Многіе думаютъ, что для Италіи очень хорошо зависѣть отъ римской церкви“, но Макіавелли считаетъ это глубокимъ заблужденіемъ. Напротивъ, въ этомъ онъ видитъ несчастіе Италіи. Во-первыхъ, „дурные примѣры римскаго двора совершенно уничтожили всякую набожность и религіозность въ странѣ“. Во-вторыхъ, церковь причина междоусобій, лишающихъ Италію той силы, которая необходима для отраженія внѣшняго врага. „Причиной, почему Италія не достигла того, чего достигла Франція и Испанія, почему не имѣетъ общей республиканской или монархической власти, должно считать церковь“ [3]).

Не меньшимъ врагомъ благоденствія Италіи является другое наслѣдіе среднихъ вѣковъ—феодализмъ. Къ дворянамъ Макіавелли относится съ нескрываемою ненавистью. „Дворянами называются люди, праздно живущіе доходами съ своихъ владѣній, не имѣя нужды заниматься земледѣ-

---

[1]) *Разсужденія*, кн. I, гл. XII, стр. 158.
[2]) *Разсужденія*, кн. II, гл. II, стр. 273.
[3]) *Разсужденія*, кн. I, гл. XII, стр. 159.

ліемъ или вообще трудиться, чтобы жить. Люди эти вредны во всякой республикѣ и во всякой странѣ; изъ нихъ особенно вредны тѣ, которые имѣютъ, сверхъ того, замки и покорныхъ подданныхъ“ [1]). Вѣрный духу времени, Макіавелли не смѣшиваетъ господствующій классъ среднихъ вѣковъ съ классомъ, предъявляющимъ требованіе на господство въ новое время. Если бы ему указали на ту роль, какую играло дворянство въ Венеціи, то на это замѣчаніе у него готовъ отвѣтъ. Въ Венеціи дворянство совершенно номинально, тамъ знать не имѣетъ владѣній, богатство ея состоитъ въ товарахъ и другой движимости, она не владѣетъ замками и подданными“ [2]).

Наконецъ, препятствіе къ осуществленію идеала Макіавелли видитъ въ нравственной дряблости своего вѣка. Нравственность не есть нѣчто враждебное, это продуктъ условій общественной жизни. Подъ вліяніемъ различныхъ причинъ, среди которыхъ не малую роль съиграла церковь, человѣчество потеряло ту нравственную силу, которая характерна для римлянъ и которая создала ихъ величіе. Дряблость сказывается въ мелочности, нерѣшительности, въ недостаткѣ смѣлости довести дѣло до конца, хотя бы это было и дурное дѣло. Съ этой точки зрѣнія Макіавелли образцомъ государственнаго дѣятеля выставляетъ Чезарэ Борджіа, который никогда не колебался въ достиженіи своихъ цѣлей, и презираетъ Больони, который осмѣлился воевать съ папой, но побоялся воспользоваться случаемъ, отдававшимъ врага въ его руки, и не рѣшился наложить руку на первосвященника.

V. Для спасенія Италіи необходимо, чтобы въ ней явилась такая же сильная государственная власть, какъ во Франціи или Испаніи. „Главнѣйшими основами устройства государствъ всякаго рода служатъ хорошіе законы и хорошо организованныя войска, а такъ какъ безъ хорошо организованнаго войска въ государствахъ не могутъ поддерживаться и хорошіе законы, и гдѣ хорошо организовано войско, тамъ обыкновенно существуютъ и хорошіе законы, то я не стану ничего говорить о законахъ и остановлюсь только на разсмотрѣніи устройства войскъ“ [3]). Дѣйствительно, Макіавелли,

---

[1]) *Разсужденія*, кн. I, гл. LV, стр. 264.
[3]) *Разсужденія*, кн. I, гл. LV, стр. 250.
[2]) *Государь*, гл. XII, стр. 51.

придавая огромное значеніе силѣ, на которую должна опираться государственная власть, удѣляетъ въ своихъ сочиненіяхъ много вниманія военному дѣлу.

Войска должны быть организованы изъ своихъ гражданъ, но не изъ наемниковъ, готовыхъ только грабить мирныхъ жителей, и не изъ союзниковъ, способныхъ воспользоваться въ своемъ интересѣ результатомъ побѣды [1]). Войска надежны лишь тогда, когда они состоятъ изъ гражданъ, сознающихъ всю важность защиты государства отъ вторженія враговъ или всю выгоду расширенія территоріи. Въ этомъ была сила двухъ лучшихъ въ мірѣ войскъ—спартанскаго и римскаго. Побѣда дается духомъ войска [2]), а на этотъ духъ можно разсчитывать только, когда войско національно.

VI. Какой же государственный строй болѣе всего отвѣчаетъ идеалу Макіавелли, республиканскій или монархическій?

По этому вопросу Макіавелли въ своихъ „Разсужденіяхъ“ развиваетъ демократическій складъ мыслей. Мы видѣли, какимъ врагомъ дворянства обнаружилъ себя Макіавелли. Онъ беретъ на себя смѣлость, „вопреки общему мнѣнію всѣхъ историковъ“, отстоять тезисъ: толпа умнѣе и постояннѣе государя [3]). „Вопреки общепринятому взгляду, будто народъ, властвуя, бываетъ непостояненъ, измѣнчивъ, неблагодаренъ, я утверждаю, что эти недостатки свойственны ему въ той же мѣрѣ, какъ и государямъ“. Народъ въ цѣломъ консервативнѣе монарха. Въ обычное время онъ тверже стоитъ за сложившійся порядокъ, чѣмъ государь, поддающійся разнымъ вліяніямъ. „Народъ всегда умнѣе, постояннѣе и разсудительнѣе государя“. „Въ сужденіи о дѣлахъ народъ рѣдко ошибается въ выборѣ между двумя противоположными мнѣніями, если они защищаются равносильными ораторами“. „Когда народъ предается своеволію, то страшатся не тѣхъ безумствъ, которыя онъ можетъ надѣлать въ настоящую минуту, а того зла, которое можетъ возникнуть впослѣдствіи, если смуты повлекутъ за собою возвышеніе тирана. Иное дѣло поступки дурного правителя—тутъ все зло въ настоящемъ и вся надежда на будущее: люди надѣются, что зло-

---

[1]) *Государь*, гл. XII, стр. 52, гл. XIII, стр. 58; *Разсужденія*, кн. II, гл. XX, стр. 125.

[2]) *Разсужденія*, кн. II, гл. XVI, стр. 306.

[3]) *Разсужденія*, кн. I, гл. LVIII, стр. 253—257.

дѣянія его приведутъ наконецъ къ возстановленію свободы. Слѣдовательно, разница между своеволіемъ народа и государя состоитъ въ томъ, что одно подаетъ поводъ къ опасеніямъ, а другое возбуждаетъ надежды".

„Если общее мнѣніе неблагопріятно народу, такъ это потому, что о немъ каждый можетъ злословить безпрепятственно, и безъ опасенія, даже когда онъ у власти, о государяхъ же приходится говорить со множествомъ ограниченій и недомолвокъ, внушаемыхъ страхомъ".

Повидимому, изъ приведенныхъ мѣстъ съ очевидностью выступаетъ точка зрѣнія Макіавелли на лучшую форму правленія. Однако, дѣло затемняется тѣмъ обстоятельствомъ, что человѣкъ, который ставитъ народовластіе выше монархіи, пишетъ сочиненіе „О государѣ", въ которомъ даетъ монарху указанія, какъ ему должно править, чтобы сохранить свою власть.

Какъ объяснить это противорѣчіе? Нельзя искать причину въ измѣненіи убѣжденія, потому что оба сочиненія писаны почти одновременно, при однихъ и тѣхъ же условіяхъ. Можетъ быть, Макіавелли такъ сильно желалъ возвратить себѣ утраченное политическое значеніе, что готовъ былъ вѣрить въ монархизмъ? Но мы не имѣемъ права такъ дурно судить о Макіавелли. Если онъ готовъ былъ выполнять черную работу для Медичи, то не изъ личной выгоды, а изъ жажды общественной дѣятельности, изъ страстнаго желанія служить своей родинѣ. Нѣкоторые готовы были видѣть въ „Государѣ" сатиру на монархизмъ. Таково было мнѣніе Бэкона и Руссо. „Подъ предлогомъ дать совѣты государямъ, Макіавелли далъ совѣты величайшей важности самимъ народамъ; „Государь" Макіавелли — это книга республиканская" [1]). Но предположеніе о такомъ замыслѣ не соотвѣтствуетъ ни тону сочиненія, ни строгому согласію мыслей въ обоихъ сочиненіяхъ.

Въ дѣйствительности Макіавелли, проникнутый глубокимъ уваженіемъ къ лучшей эпохѣ римской исторіи и связанный всей жизнью съ республиканскимъ строемъ Флоренціи,—въ душѣ республиканецъ. Лучшая форма правленія съ точки зрѣнія его политическаго міросозерцанія—республика. Но путь къ ней, при тѣхъ условіяхъ, въ какихъ находилась

---

[1]) Rousseau, *Contrat social,* кн. III, гл. 6.

въ его время Италія, лежалъ черезъ монархію. „Въ развращенныхъ государствахъ лучше установить порядокъ монархическій, чѣмъ народный, чтобы людей, дерзость которыхъ не могутъ исправить законы, обуздывала по крайней мѣрѣ власть монарховъ“ [1]). Макіавелли оправдываетъ Ромула за убійство Рема и Тація, потому что „необходимо быть одному, чтобы создать республику“ [2]). Макіавелли могъ разсчитывать, что какое-либо изъ италіанскихъ государствъ (Флоренція!) разовьетъ въ себѣ такое сильное государственное устройство, которое дастъ ему возможность объединить подъ своимъ главенствомъ всю Италію. Медичи были самою могущественною фамиліею въ началѣ XVI вѣка, и Макіавелли могъ думать, что энергичный представитель ихъ рода, преслѣдуя свой личный интересъ, поведетъ Италію къ величію, которое положитъ предѣлъ вмѣшательству иностранцевъ въ дѣла этой страны. „Безъ отдыха, безъ передышки, молитъ Италія небо, чтобы оно послало ей, наконецъ, освободителя, который избавилъ бы ее отъ жестокостей и наглости варваровъ. Она готова встать и идти подъ всякое знамя, которое развернутъ во имя ея свободы“ [3]). Событія нашихъ дней вполнѣ оправдали такой образъ мыслей: только гегемонія Пьемонта дала Италіи то единство, о которомъ мечталъ великій патріотъ такъ же, какъ гегемонія Пруссіи дала единство Германіи.

VII. Каковы же принципы той политики, которыми долженъ руководиться государь въ дѣлѣ управленія?

Слѣдуетъ замѣтить, что Макіавелли не имѣлъ въ виду какое-либо изъ сложившихся въ Италіи правительствъ. Онъ предполагаетъ, что найдется смѣлый, умный человѣкъ, который утвердится въ одномъ изъ италіанскихъ государствъ, сдѣлаетъ его могущественнымъ, а потомъ станетъ во главѣ всѣхъ прочихъ и тѣмъ поведетъ Италію къ объединенію. Макіавелли постоянно подчеркиваетъ различіе въ управленіи тамъ, гдѣ государственный порядокъ сложился, и тамъ, гдѣ такой порядокъ вновь организуется [4]). И не слѣдуетъ думать, будто предлагаемая Макіавелли политика относится только

---

[1]) *Разсужденія*, кн. I, гл. XVIII, стр. 176.
[2]) *Разсужденія*, кн. I, гл. IX, стр. 150.
[3]) *Государь*, гл. XXI, стр. 109.
[4]) *Государь*, гл. VI, стр. 26, гл. VII, стр. 27, 34.

къ монархамъ: „все, что́ должны дѣлать для осуществленія и распространенія своего могущества государи, должны дѣлать и республики, пока не сдѣлаются вполнѣ могущественными“ [4]).

Основнымъ принципомъ политики Макіавелли выставляетъ внушеніе любви народу, какъ главной опорѣ могущества монарха. „Лучшая крѣпость для государства—расположеніе къ нему подданныхъ, такъ какъ государь можетъ обладать самыми лучшими крѣпостями и все-таки, если народъ его ненавидитъ, то онѣ не спасутъ его“. „Я считаю достойными порицанія всѣхъ тѣхъ правителей, которые, надѣясь на защиту этого рода (крѣпости), не опасаются возбуждать противъ себя народную ненависть“ [2]). „Титу, Нервѣ, Трояну, Адріану, Антонину и Марку Аврелію не нужна была защита преторіанскихъ солдатъ и множества легіоновъ, ибо ихъ защищали ихъ поведеніе, привязанность народа, любовь сената. Восточныя и западныя арміи не спасли Калигулу, Нерона, Вителія и столько другихъ преступныхъ императоровъ отъ враговъ, возбужденныхъ противъ нихъ ихъ ненавистными нравомъ и свирѣпостью“ [3]). Случается, что государи ищутъ народнаго расположенія тогда, когда грозитъ опасность, но это уже поздно: пріобрѣтать любовь надо въ мирное время, чтобы обезпечиться на случай войны“ [3]).

Заручившись любовью, государь долженъ проявить довѣріе къ своимъ подданнымъ. „Недовѣріе, каковы бы ни были основные поводы къ нему, обыкновенно возбуждаютъ къ государямъ общую ненависть“ [5]). А ненависть питаетъ заговоры [6]), столь опасные для государя, потому что они подготовляются втайнѣ, и потому на нихъ идутъ нерѣдко люди, въ своей страсти забывающіе всякую опасность. „Заговоры—самые страшные враги государей. Если заговоръ удается, государь погибаетъ; если онъ открывается и заговорщики подвергаются казни, всѣ остаются въ убѣжденіи, что это была выдумка правительства, имѣвшая цѣлью удовлетворить алчность и жестокость“ [7]).

[1]) *Разсужденія*, кн. II, гл. XIII, стр. 300.
[2]) *Государь*, гл. XX, стр. 93, ср. *Разсужденія*.
[3]) *Разсужденія*, кн. I, гл. X, стр. 152.
[4]) *Разсужденія*, кн. I, гл. XXXII, стр. 199.
[5]) *Государь*, гл. XX, стр. 89.
[6]) *Государь*, гл. XIX, стр. 79.
[7]) *Разсужденія*, кн. II, гл. VI, стр. 397.

Однако, одною любовью власть государя держаться не можетъ. Для злыхъ людей, которыхъ всегда не мало, долженъ быть заготовленъ мечъ. Люди настолько привязаны къ благамъ, что легко поддаются угрозамъ. На чемъ же построенъ страхъ подданныхъ, когда въ своей совокупности они всегда сильнѣе государя? „Люди, составляющіе народную массу, лишены увѣренности въ содѣйствіи другъ друга". Эта увѣренность возникаетъ временно въ толпѣ. „Нѣтъ ничего страшнѣе толпы безъ вождя, но нѣтъ также ничего слабѣе ея. Хотя бы она была вооружена,—ее легко укротить, лишь бы избѣгнуть перваго порыва ея, потому что, когда умы поохладятся и каждый увидитъ, что нужно идти домой, всѣ усумнятся въ самихъ себѣ, начнутъ помышлять о собственномъ спасеніи и разбѣгутся или вступятъ въ переговоры" [1]). Все же нужно помнить, что страхъ, которымъ долженъ пользоваться государь, дѣйствителенъ только въ томъ случаѣ, если онъ опирается на народную любовь [2]).

Въ этомъ направленіи государи могутъ дойти до жестокости, которая способна найти оправданіе въ необходимости. „Жестокость можетъ быть хорошо или дурно направлена. Хорошо направленными жестокостями (если, говоря объ нихъ, можно употребить слово „хорошо") я назову такія, къ какимъ прибѣгаютъ въ случаѣ необходимости для укрѣпленія своей власти; укрѣпивъ послѣднюю, правители не настаиваютъ на нихъ, но замѣняютъ мѣрами возможно полезными для подданныхъ. Дурно же направленная жестокость—та, которая, не будучи особенно ощутительна сначала, съ теченіемъ времени не только не уменьшается, но еще увеличивается" [3]). Можно начать правленіе жестокостью, но не поддерживать его. „Каждый государь для своего блага долженъ стремиться прослыть милосерднымъ, а не жестокимъ" [4]).

Государь, дѣйствуя грубой силой, подобно животнымъ, долженъ соединять въ себѣ качества льва и лисицы. Обладая качествами только льва, онъ не будетъ умѣть остерегаться и избѣгать западни, которую будутъ ему ставить, будучи же только лисицею, онъ не будетъ умѣть защищаться

---

[1]) *Разсужденія*, кн. I, гл. LVII, стр. 253.
[2]) *Государь*, гл. XVII, стр. 71.
[3]) *Государь*, гл. VIII, стр. 39.
[4]) *Государь*, гл. XVII, стр. 69.

противъ враговъ, такъ что для избѣжанія сѣтей и возможности побѣды надъ врагами, государи должны быть и львами и лисицами“ [1]). Макіавелли рекомендуетъ государямъ коварный принципъ не держать своихъ обѣщаній, если исполненіе ихъ вредно. Въ объясненіе онъ приводитъ такое соображеніе. „Если бы всѣ люди были честны,—подобный совѣтъ можно было бы счесть за безнравственный, но такъ какъ люди обыкновенно не отличаются честностью, и подданные относительно государей не особенно заботятся о выполненіи своихъ обѣщаній, то и государямъ относительно ихъ не для чего быть особенно щекотливыми“ [2]). „Всякій легко пойметъ, какъ похвально, если государь всегда вѣренъ своему слову и дѣйствуетъ всегда прямо и безъ лукавства“. Однако, это не помѣшало многимъ государямъ прославиться, несмотря на обратныя качества. Общественное мнѣніе простило имъ ихъ успѣхъ. „Въ наше время существуетъ государь, назвать котораго я не считаю позволительнымъ, который на словахъ—само благочестіе и первый другъ мира, но на дѣлѣ давно уже потерялъ бы свое государство, если бы проводилъ въ жизнь эти убѣжденія“ [3]). Макіавелли основывается на фактахъ окружавшей его дѣйствительности, которая внушала мысль, что само общество различно оцѣниваетъ качества государя и частнаго человѣка.

Макіавелли предостерегаетъ государей отъ довольно распространеннаго способа заручаться любовью подданныхъ путемъ щедрости. Щедрость возможна только за счетъ народа, а потому, сопряженная съ чрезвычайными налогами, она способна возбудить только ненависть по стороны большинства подданныхъ, а доставить преданность лишь немногихъ. „Всѣ государи, прославившіеся своими дѣйствіями, принадлежали къ такимъ, которыхъ народъ считалъ скупыми“ [4]).

Несостоятеленъ принципъ divide et impera. Онъ хорошъ по отношенію къ чужимъ государствамъ, но не пригоденъ для своего. „Страны, въ которыхъ господствуетъ внутренній раздоръ, погибаютъ при первомъ столкновеніи съ внѣшнимъ

---

[1]) *Государь*, гл. XVIII, стр. 73.

[2]) *Государь*, тамъ же.

[3]) Макіавелли имѣетъ въ виду Фердинанда Католическаго. Онъ могъ бы прибавить Людовика XI.

[4]) *Государь*, гл. XVI, стр. 67.

непріятелемъ“ [1]). А между тѣмъ, „если хочешь сдѣлать народъ многочисленнымъ, сильнымъ и способнымъ достигнуть великой власти, то придется придать ему такія свойства, что потомъ нельзя будетъ управлять имъ по произволу. А если оставишь его малочисленнымъ и безсильнымъ, чтобы управлять имъ по своему усмотрѣнію, то онъ легко сдѣлается добычей врага“ [2]). Къ принципу divide et impera, къ „этому подлому образу дѣйствій“ [3]), прибѣгаютъ государи, не уверенные въ своей силѣ и мужествѣ.

VIII. Вокругъ имени Макіавелли завязалась полемика въ значительной степени проникнутая тѣмъ лицемѣріемъ которое съ такою безпощадностью вскрывалъ италіанскій мыслитель. Первыми и самыми завзятыми врагами Макіавелли оказались іезуиты, особенно въ лицѣ Антонія Поссевина и Рибопейра. Они первые бросили тѣ обвиненія противъ Макіавелли, дали то представленіе о немъ, которое утвердилось прочно и надолго. Іезуиты, придерживавшіеся принципа „цѣль оправдываетъ средства“, нападали на Макіавелли за безнравственность предложенныхъ имъ принциповъ политики, направленныхъ къ поддержанію твердой государственной власти. Въ дѣйствительности мотивомъ ихъ ненависти къ Макіавелли былъ его взглядъ на христіанство и особенно на дѣйствія римскаго престола. Утихшій къ концу XVII вѣка интересъ къ Макіавелли снова возбуждается въ вѣкъ просвѣщеннаго абсолютизма, когда Фридрихъ II самъ пишетъ сочиненіе „Анти-Макіавелли“, чтобы доказать, что просвѣщенные государи не должны пользоваться принципами италіанскаго мыслителя. Это было заискиваніе передъ обществомъ, а дѣйствительность показывала, что XVIII вѣкъ можетъ дать не мало примѣровъ примѣненія этихъ принциповъ и даже со стороны тѣхъ, кто гласно открещивался отъ нихъ.

Съ Макіавелли случилось то же, что̀ съ софистами. Его имя послужило названіемъ для политики, построенной на коварствѣ, лжи и жестокости. Какъ всякому извѣстно выраженіе „софистъ“ и въ то же время неизвѣстны настоящіе взгляды греческихъ софистовъ, такъ и выраженіе „макіавел-

---

[1]) *Государь*, XX, стр. 90.
[2]) *Разсужденія*, кн. I, гл. VI.
[3]) *Разсужденія*, кн. III, гл. XXVII, стр. 454.

лизмъ“ употребляется свободно въ опредѣленномъ смыслѣ тѣми, кто никогда не видѣлъ въ подлинникѣ сочиненій Макіавелли. Мы могли уже убѣдиться, что принципы политики, предлагаемой Никколо Макіавелли, совсѣмъ не соотвѣтствуютъ той системѣ политики, которая называется макіавеллизмомъ. Мы видѣли, что въ политикѣ, выдвигаемой Макіавелли, гораздо больше добрыхъ совѣтовъ, чѣмъ злыхъ. Но критики Макіавелли сосредоточили свое вниманіе на послѣднихъ, объединили ихъ только въ систему и забыли, что сила и хитрость, по Макіавелли, являются лишь элементами политики, построенной на вниманіи государя къ интересамъ подданныхъ и на любви подданныхъ къ государю. На Макіавелли обрушились съ обвиненіями за открытое признаніе тѣхъ принциповъ, которые въ тайнѣ всѣми признавались и примѣнялись. Какъ будто Макіавелли не могъ подтвердить это окружающею дѣйствительностью, какъ будто современники его, порицая его теорію, не преклонялись передъ успѣхами монарховъ, пользовавшихся на практикѣ подобною теоріею, какъ будто въ настоящее время насиліе и коварство не составляютъ основы дипломатіи и войны, вполнѣ одобряемыхъ со стороны общественнаго мнѣнія.

Макіавелли упрекаютъ за его преклоненіе передъ Чезарэ Борджіа, этимъ достойнымъ представителемъ всей семьи Борджіа. Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что Макіавелли восхищался политическою дѣятельностью этого человѣка, а не частною его жизнью; что онъ восторгался тою желѣзною волею, которая ставитъ этого человѣка выше мелкихъ разбойниковъ; что эта личность и въ наши дни привела въ восторгъ Нитцше, который, подобно Макіавелли, выступилъ противъ христіанской этики и терпѣнія; что представленіе Макіавелли о Чезарэ Борджіа [1]) не совпадаетъ съ тѣмъ, которое утвердилось въ исторической наукѣ. Если преклоненіе Макіавелли передъ Борджіа способно вызвать удивленіе, то не съ точки нравственности, а съ точки зрѣнія цѣлесообразности. Самъ Макіавелли стоитъ на этой точкѣ зрѣнія въ политикѣ. Онъ даетъ указаніе на сумму тѣхъ средствъ, которыя наиболѣе вѣрно ведутъ къ достиженію поставленной цѣли, будетъ ли этой цѣлью укрѣпленіе монархической власти или низверженіе монарха путемъ заговора. Съ этой точки зрѣнія и

[1]) *Государь*, гл. VII, стр. 35.

можно подвергать критикѣ взгляды Макіавелли. Чезарэ Борджіа не показалъ себя великимъ политикомъ и не достигъ никакихъ политическихъ успѣховъ. Тѣмъ болѣе недоумѣнія вызываетъ преклоненіе передъ Борджіа, что тотъ же Макіавелли осуждаетъ Агафокла Сиракузскаго [1]), который пользовался тѣми же политическими средствами и съ тою же энергіею.

За Макіавелли навсегда останется заслуга въ томъ, что онъ смѣло и рѣшительно отдѣлилъ политику отъ теологіи, исключилъ схоластическіе пріемы изслѣдованія вопроса, ввелъ въ ученіе о государствѣ наблюденіе, личное и историческое.

§ 22. Томасъ Моръ.

Литература. Существуетъ нѣсколько переводовъ „Утопіи“ на русскій языкъ. Въ 1789 и 1791 было сдѣлано два перевода, оба съ французскаго языка. Въ 1901 появился переводъ проф. Тарле, въ приложеніи къ его монографіи, и въ 1904 переводъ съ латинскаго Генкель и Макшеевой. Bridgett, *Life and writings of Sir Thomas More*, 2 изд. 1892; Holden Hutton, *Sir Thomas More*, 1895; Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, 1888 (рус. перев. 1905); Dietzel, *Beiträge zur Geschichte des Socialismus und Kommunismus* (Vjhschrift f. St. u. Vwirths. t. V, h. 4, 1897); Випперъ, *Утопія Томаса Мора* („Міръ Божій“, 1896, № 3); Тарле, *Общественныя воззрѣнія Томаса Мора въ связи съ экономическимъ состояніемъ Англіи его времени*, 1901; Новгородцевъ, *Изъ лекцій по исторіи философіи права*, 1904, стр. 57—70; Franc, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, 1864, стр. 337—393.

I. Въ то самое время, какъ въ Италіи Макіавелли работаетъ надъ политическими проблемами, въ Англіи Томасъ Моръ возбуждаетъ соціальные вопросы. На то въ Англіи въ началѣ XVI столѣтія были свои причины мѣстнаго и временнаго характера.

Династическая война, извѣстная подъ именемъ войны Бѣлой и Алой Розы, которая велась во второй половинѣ XV вѣка съ крайнимъ ожесточеніемъ, вторженіе въ то же время капитала въ земледѣльческую промышленность и въ результатѣ замѣна хлѣбопашества овцеводствомъ, которое привело къ изгнанію массы семействъ съ насиженныхъ мѣстъ,—вызвали печальныя общественныя явленія. Деревни

---

[1]) *Государь*, гл. VIII, стр. 37.

опустѣли, многочисленныя рабочія семьи перешли на положеніе нищихъ, во всей странѣ усилилось бродяжничество, а въ связи съ тѣмъ страшно возросло число преступленій, особенно противъ имущества. Такое положеніе вещей обращало на себя общее вниманіе угрозою общественной безопасности, и правительство не могло оставаться безучастнымъ зрителемъ соціальной неурядицы.

Всѣ отлично понимали, что ближайшая причина происходящаго заключается въ томъ, что землевладѣльцы, находя для себя болѣе выгоднымъ сбыть шерсти, чѣмъ хлѣба, стали на мѣстахъ, разрабатывавшихся до сихъ поръ подъ пашню, разводить овецъ. Это хозяйство нуждалось въ меньшемъ количествѣ рабочихъ рукъ, нежели хлѣбопашество. Промышленность же обрабатывающая въ то время не привлекла къ себѣ еще капитала. Поэтому прогнанные земледѣльцы не могли найти себѣ работы.

Первый изъ Тюдоровъ, Генрихъ VII, издалъ въ 1489 году законъ, направленный къ тому, чтобы запретить насильственное изгнаніе фермеровъ до срока. Но такъ какъ законъ не запрещалъ возвышать арендную плату, то землевладѣлецъ имѣлъ возможность удалить фермера безъ насилія, судебнымъ порядкомъ, однимъ только чрезмѣрнымъ возвышеніемъ платы. Въ 1514 году Генрихъ VIII издалъ новый законъ, обязывающій возстановить въ теченіе года всѣ фермы, уничтоженныя за послѣднее время. Однако и этотъ законъ оставилъ безъ воздѣйствія главную причину выселенія арендаторовъ изъ своихъ фермъ, а потому онъ такъ же мало достигалъ цѣли, какъ и предшествовавшій. Нельзя было и ожидать рѣшительныхъ мѣръ. Въ экономическомъ переворотѣ были заинтересованы и высшіе вліятельные классы общества, въ поднятіи доходовъ нуждался самъ король, а потому законодательная защита обездоленныхъ работниковъ была одною лишь видимостью.

Люди умышленно сами себя обманывали. Не хотѣли заглянуть въ глубь, опасаясь найти объясненіе, крайне невыгодное для ищущихъ. Человѣкъ, который обладалъ умомъ, способнымъ проникнуть въ суть дѣла, и имѣлъ мужество, достаточное, чтобы поставить вопросъ ребромъ,—былъ Томасъ Моръ.

II. Томасъ Моръ родился въ 1478 году, въ семьѣ, принадлежащей къ среднему сословію, въ Лондонѣ, гдѣ отецъ

его занималъ должность судьи. Весьма рано мальчикъ попадаетъ къ кентерберійскому епископу, впослѣдствіи кардиналу Мортону, который имѣлъ большое вліяніе на юнаго Томаса. На пятнадцатомъ году Томасъ поступаетъ въ Оксфордскій университетъ. Здѣсь онъ поддается новому гуманистическому вліянію. Все его вниманіе обращено на изученіе древности, на ея исторію и философію. Это вовсе не входило въ планы отца, который желалъ приготовить его къ юридической карьерѣ, обезпечивающей прочный заработокъ. Недовольный упорствомъ сына, отецъ лишаетъ его матеріальной поддержки, и Томасъ Моръ испытываетъ на себѣ всю тяжесть нужды. Наконецъ Томасъ сдался и поступилъ въ спеціальную юридическую школу, сохранивъ въ глубинѣ души любовь къ классицизму. Это гуманистическое направленіе поддерживается личнымъ сближеніемъ съ знаменитымъ гуманистомъ Эразмомъ Роттердамскимъ, дружба съ которымъ сохранилась на всю жизнь.

Занявшись судебною практикою, Томасъ Моръ сумѣлъ быстро внушить къ себѣ такое уваженіе, что 26 лѣтъ оказывается избраннымъ въ члены парламента. Здѣсь онъ сразу начинаетъ съ оппозиціи Генриху VII. Какъ ни сомнительна была въ то время свобода парламентскихъ преній, однако раздраженный король не тронулъ Томаса Мора, а обрушился на его отца, подвергъ его тюремному заключенію и денежному штрафу. Но и положеніе сына становилось опаснымъ. Приходилось думать уже о бѣгствѣ, когда смерть стараго короля (1509) измѣнила всѣ отношенія. Томасъ Моръ получилъ должность помощника шерифа, а затѣмъ командируется во Фландрію съ порученіемъ уладить коммерческія дѣла купцовъ обѣихъ странъ. Это указываетъ, что торговые люди высоко цѣнили его пониманіе экономическаго состоянія Англіи.

По возвращеніи въ Лондонъ Моръ переживаетъ лучшій періодъ своей жизни, когда личность его обрисовывается съ самой свѣтлой стороны. Онъ былъ женатъ два раза, имѣлъ отъ перваго брака дѣтей, которымъ далъ замѣчательное по тому времени воспитаніе. Его дочь, Маргэрита, благодаря полученному ею классическому образованію, составила себѣ имя въ литературныхъ и ученыхъ кругахъ. Давая дочерямъ такое воспитаніе, Моръ руководился тѣмъ взглядомъ, что женщина не должна уступать мужчинѣ въ

образованіи, которое „полезнѣе ей, чѣмъ богатство Креза или красота Елены". Самъ Моръ выступаетъ передъ нами, какъ типъ теоретика, широко образованнаго, чуткаго ко всѣмъ запросамъ окружающей жизни, погруженнаго въ свои мечты о лучшемъ общественномъ порядкѣ. Веселый собесѣдникъ въ семейномъ и товарищескомъ кругу, неуклонно твердый въ вопросахъ нравственнаго характера, Моръ проявлялъ снисходительность къ чужимъ недостаткамъ и крайнюю скромность въ своихъ личныхъ потребностяхъ.

Въ этотъ періодъ жизни (1515 — 1516) создаетъ Томасъ Моръ произведеніе, прославившее его имя—„Утопію".

Условія времени заставляютъ выдающихся людей тяготѣть ко двору. То уваженіе, которымъ пользовался въ Лондонѣ Моръ за свои знанія и талантъ, обратили на него вниманіе короля. Нѣкоторое время Моръ отклоняетъ лестныя для него предложенія: онъ боится за свое спокойствіе и предчувствуетъ недоброе. Если въ концѣ концовъ онъ поддался, то причиною тому могла быть многообѣщающая личность молодого короля, сторонника гуманистовъ, покровителя наукъ и искусствъ. Приблизивъ къ себѣ Мора, Генрихъ VIII сталъ быстро подвигать его по служебной лѣсницѣ, и подъ конецъ Моръ становится канцлеромъ Англіи. Король завладѣваетъ всею личностью Мора, онъ не можетъ обходиться безъ него ни днемъ, ни ночью, ни въ будни, ни въ праздникъ. Моръ начинаетъ чувствовать, наконецъ, что онъ постепенно лишается свободы — онъ весь принадлежитъ своему монарху.

Признавая себя обязаннымъ королю, Моръ впадаетъ въ самую тяжелую зависимость—нравственную. Когда король, считавшій себя ученымъ теологомъ, выступилъ противъ Лютера съ своимъ сочиненіемъ „Въ защиту семи таинствъ", на долю Мора выпала обязанность играть роль ближайшаго сотрудника, котораго король заставляетъ выслушивать и исправлять работу. Этимъ дѣло не ограничивается. Глубоко оскорбленный въ своемъ авторскомъ самолюбіи грубымъ отвѣтомъ Лютера, Генрихъ VIII заставилъ Мора, по чувству дружбы, выступить печатно въ защиту короля съ сочиненіемъ, которое ни по содержанію, ни по тону не соотвѣтствуетъ вѣротерпимой и мягкой натурѣ Мора.

Личнымъ отношеніемъ къ королю Моръ былъ вовлеченъ не только въ полемику противъ реформаціоннаго движенія,

но и въ практическую борьбу съ реформаторами. Несмотря на свою вѣротерпимость, Моръ вынужденъ былъ принимать суровыя мѣры противъ еретиковъ. Всѣ попытки оправдать Мора за жестокости, примѣненныя имъ къ протестантамъ, являются нарушеніемъ исторической дѣйствительности. Жестокія мѣры имѣютъ свое объясненіе въ положеніи Мора при дворѣ, какъ государственнаго дѣятеля, но они не соотвѣтствовали его умственному и нравственному облику. Событія влекли его противъ его воли.

Притомъ, слѣдуетъ признать, что Моръ, занимая высшій государственный постъ, не сдѣлалъ рѣшительно ничего на пользу обездоленныхъ классовъ, о которыхъ скорбѣла его душа. Теоретикъ по натурѣ, онъ не былъ призванъ къ практической дѣятельности, на которую толкала его капризная судьба.

Насталъ, однако, моментъ, когда духъ Мора возсталъ противъ рабскаго состоянія, въ какое онъ впалъ. Король, заставлявшій Мора участвовать въ защитѣ католицизма противъ протестантизма, потребовалъ теперь участія Мора въ борьбѣ противъ католицизма. И это не по убѣжденію, а вслѣдствіе желанія замѣнить одну жену другою, вслѣдствіе оскорбленнаго политическаго самолюбія. Когда папа, изъ угожденія Карлу V, дядѣ отверженной королевы, отказалъ въ разводѣ, Генрихъ VIII, недавно получившій за свою борьбу противъ Лютера титутъ defensor fidei, рѣшилъ порвать съ папскимъ престоломъ и провозгласить себя главою церкви. Король требовалъ отъ Мора сочувствія и содѣйствія. Но чаша была переполнена, нравственное чувство возмутилось, воспрянулъ прежній Моръ и отказался быть игрушкою въ рукахъ тирана. Послѣдствіемъ такого рѣшенія было сверженіе съ пьедестала, заключеніе въ тюрьму. Король, вовлекшій Мора въ религіозную полемику, теперь обвинялъ его въ томъ, что онъ, Моръ, заставилъ Генриха написать сочиненіе, которымъ воспользовался его нынѣшній врагъ, папа, какъ оружіемъ противъ короля-отступника. Когда Моръ, вопреки увѣщаніямъ всей своей семьи и друзей, рѣшительно отказался принести присягу королю, какъ главѣ церкви — онъ былъ казненъ (1535).

Католическая церковь усмотрѣла въ Томасѣ Морѣ мученика за католическую вѣру, и потому папа Левъ XII въ 1888 году причислилъ его къ лику святыхъ. Но авторъ

„Утопіи“ не могъ быть мученикомъ за отживавшій католицизмъ. Онъ палъ жертвою борьбы за новый принципъ—за свободу религіозной совѣсти.

III. Полное заглавіе сочиненія, выразившаго въ себѣ завѣтныя общественныя мечты Томаса Мора, таково: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia. Содержаніе этого произведенія начала XVI вѣка, появившагося почти наканунѣ взрыва реформаціоннаго движенія въ Германіи, слѣдующее.

Моръ разсказываетъ, какъ во время пребыванія его въ Брюгге, куда онъ былъ посланъ съ дипломатическою миссіею, онъ сосредоточилъ около себя интересный кружокъ, душою котораго былъ Петръ Эгидій. Однажды Моръ встрѣтилъ своего друга въ обществѣ какого-то незнакомца, внѣшній видъ котораго выдавалъ сразу моряка. Оказалось, что это былъ Рафаель Гитлодей, который вмѣстѣ съ Америго Веспучи побывалъ въ Новомъ Свѣтѣ. Заинтересованный этою личностью, Моръ увлекъ моряка къ себѣ, въ надеждѣ узнать отъ него много новаго. Гитлодей не мало видѣлъ и хорошо зналъ европейскія страны. Сравнивая видѣнное имъ въ Старомъ и Новомъ Свѣтѣ, онъ подвергъ жестокой критикѣ нравы и учрежденія Европы, и противопоставилъ имъ нравы и учрежденія острова Утопія [1]), куда случайно забросила его судьба во время его плаваній.

Такимъ образомъ Моръ пользуется формою діалога, чтобы въ живомъ разсказѣ передать свои мысли. Моръ весьма удачно воспользовался тѣмъ интересомъ, который пробудился въ то время къ путешествіямъ въ новыя страны, вѣрою во всѣ самые сказочные разсказы, передаваемые путешественниками. Благодаря такому пріему, Мору удалось вполнѣ мистифицировать общество—многіе были увѣрены, что авторъ описываетъ дѣйствительный бытъ вновь открытой страны. Это обстоятельство придавало нѣкоторую свободу высказывать свои пожеланія, которыя ясны только для небольшого круга читателей.

Изложеніе дѣлится на двѣ части. Первая по преимуществу критическая, которая имѣетъ своею цѣлью раскрыть недостатки существующихъ въ Англіи порядковъ. Вторая часть, составляя описаніе острова Утопіи, намѣчаетъ тотъ

---

[1]) Филологически Утопія значитъ Нигдѣ—οὐ τοπός.

общественный идеалъ, къ которому долженъ бы повести страну разумный государь, проникнутый желаніемъ блага своей родинѣ. Однако, авторъ не выдерживаетъ плана: критика и политика перемѣшиваются въ обѣихъ частяхъ.

Вообще слѣдуетъ признать значительную безпорядочность въ изложеніи Мора. Поэтому не только позволительно, но и необходимо привести его разсѣянныя мысли въ нѣкоторую систему.

IV. Но предварительно необходимо дать отвѣтъ на вопросъ, подъ вліяніемъ какихъ факторовъ сложился идеалъ Мора.

Основная мысль „Утопіи“, что главною причиною общественныхъ бѣдствій является институтъ частной собственности, могла возникнуть у Мора подъ вліяніемъ съ одной стороны ученія лоллардовъ, съ другой—Платона. Мы видѣли, что лолларды объясняли все зло, которое наблюдается въ жизни, частною собственностью. Точно также и Платонъ признавалъ, что частная собственность создаетъ тотъ кругъ антисоціальныхъ интересовъ, который несовмѣстимъ съ правильно устроеннымъ общежитіемъ. Совпаденіе взглядовъ Мора и Платона обнаруживается, кромѣ значенія собственности, еще и въ уравненіи половъ по отношенію къ ихъ общественнымъ обязанностямъ. Но между обоими мыслителями замѣчается и различіе. Платонъ устраняетъ вліяніе частной собственности на высшіе классы, философовъ и воиновъ, тогда какъ Моръ кладетъ коммунистическое начало въ основу всего общежитія. Платонъ совершенно не обращаетъ вниманія на экономическую сторону общественнаго строя, тогда какъ Моръ устанавливаетъ организацію производства, которая даетъ право признать его отцомъ современнаго коммунизма.

Идея объ общественномъ значеніи права собственности укрѣпилась въ Томасѣ Морѣ подъ вліяніемъ тѣхъ экономическихъ бѣдствій, которыя переживалъ низшій классъ въ Англіи въ концѣ XV и началѣ XVI вѣковъ вслѣдствіе рѣзкаго переворота въ сельско-хозяйственной промышленности. Благородная натура Мора не могла отнестись индифферентно къ человѣческимъ страданіямъ. Такъ какъ эти явленія, нищенство, бродяжничество, воровство, грабежи, очевидно, соединялись съ возбужденнымъ вопросомъ о правѣ на землю, то проницательный умъ Мора не могъ не замѣтить, какъ

глубоко въ правѣ коренились причины наблюдаемыхъ недостатковъ общественнаго строя.

Хотя въ концѣ „Утопіи“ высказывается, что выраженныя въ ней мысли представляютъ скорѣе мечтанія, чѣмъ ожиданія, но едва ли можно допустить, чтобы авторъ не вѣрилъ въ осуществленіе своего идеала. Кто пишетъ такъ горячо, ѣдко—не можетъ не вѣрить въ практическую осуществимость своихъ предложеній. Скорѣе это риторическій оборотъ, направленный на то, чтобы не возбуждать въ заинтересованныхъ классахъ опасеній по поводу высказанныхъ въ книгѣ проектовъ.

V. Островъ Утопія былъ нѣкогда завоеванъ Утопомъ, который далъ странѣ имя и общественное устройство.

На островѣ насчитывается 54 обширныхъ и прекрасныхъ города. Языкъ, обычаи, учрежденія и законы одни и тѣ же. Всѣ 54 города выстроены по одному и тому же плану; въ нихъ одни и тѣ же общественныя зданія, съ нѣкоторыми лишь приспособленіями къ нуждамъ каждой мѣстности [1]). Главный городъ острова—Амауротъ. Въ этомъ городѣ, какъ и въ другихъ, улицы и площади очень удобны для передвиженія и хорошо защищены отъ вѣтровъ. Строенія города отличаются изяществомъ, удобствомъ и чистотой. За домами находятся обширные сады. Двери домовъ открываются при малѣйшемъ нажатіи руки и даютъ доступъ первому встрѣчному. Удобные дома построены также за городомъ для нуждъ тѣхъ, кто занимается земледѣліемъ.

Населеніе всей страны раздѣлено на большія семьи, состоящія по крайней мѣрѣ изъ сорока человѣкъ мужчинъ и женщинъ. Каждая семья управляется однимъ отцомъ и одной матерью семейства, „людьми серьезными и разсудительными“ [2]).

Государственная власть организована слѣдующимъ образомъ [3]). Тридцать семействъ ежегодно избираютъ одного правителя, филарха. Десять филарховъ и 300 семействъ повинуются одному протофиларху. Филархи всѣ совмѣстно выбираютъ пожизненнаго главу государства изъ кандидатовъ,

---

[1]) *Утопія*, стр. 124. Цитаты дѣлаются по переводу Генкель и Макшеевой.

[2]) *Утопія*, стр. 125.

[3]) *Утопія*, стр. 131 и слѣд.

предложенныхъ народомъ. Власть этого князя (princeps), однако, ограничена, во-первыхъ сенатомъ, который образуется изъ протофиларховъ, собирающихся каждые три дня для совѣщанія съ княземъ о дѣлахъ, а во-вторыхъ народнымъ собраніемъ, которое составляется выборными отъ каждаго города (по три человѣка) опытными и способными старцами [1]).

Для большей осмотрительности въ рѣшеніяхъ филархамъ рекомендуется вопросы первостепенной важности обсудить предварительно въ семьяхъ. Иногда прибѣгаютъ къ опросу всего населенія [2]).

Изъ этого можно видѣть, что государственное устройство Утопіи не отличается особенною ясностью. Въ немъ можно видѣть и черты республики и черты избирательной монархіи. Изъ другихъ литературныхъ работъ Мора, особенно изъ эпиграммъ, ярче выступаютъ его монархическія симпатіи [3]).

VI. Томаса Мора больше интересуетъ государственное управленіе, чѣмъ государственное устройство. Его не удовлетворяетъ характеръ управленія, какой ему приходилось наблюдать. Это вѣчная погоня за расширеніемъ территоріи, сопряженная съ войною и налогами, которые всею тяжестью ложатся на несчастное населеніе. Удержать завоеванное подчасъ бываетъ гораздо труднѣе, чѣмъ завоевать. „Каждое мгновеніе приходится подавлять возстаніе внутри страны или посылать войска въ завоеванную область [4]). Деньги идутъ за границу, кровь течетъ потоками, граждане стонутъ подъ бременемъ налоговъ—и все это, чтобы удовлетворить честолюбіе одного человѣка. Между тѣмъ „люди создали королей для себя, а не для нихъ самихъ; они поставили во главѣ себя правителей, чтобы жить спокойно и безопасно, не боясь непріятельскихъ набѣговъ“ [5]). „Король, возбудившій противъ себя ненависть и презрѣніе своихъ подданныхъ и держащійся на престолѣ путемъ насилія, притѣсненія, грабежа и полнѣйшаго разоренія народа, долженъ былъ бы сойти съ него и сложить корону и скипетръ“. „Утопать въ роскоши и удовольствіяхъ среди народа, стенающаго

---

[1]) *Утопія*, стр. 124.
[2]) *Утопія*, стр. 133.
[3]) Kautsky, стр. 170—171.
[4]) *Утопія*, стр. 99.
[5]) *Утопія*, стр. 105.

и бѣдствующаго, значитъ охранять тюрьму, а не государство“ [1]).

Въ Утопіи ничего подобнаго не наблюдается. Утопія не ведетъ завоевательныхъ войнъ. Она прибѣгаетъ къ войнѣ только въ самомъ крайнемъ случаѣ и то лишь съ цѣлью оборонительною или освободительною. Чтобы не подвергать опасности своихъ гражданъ, въ Утопіи пользуются наемными и союзническими войсками [2]). Когда же приходится выступать самимъ утопійцамъ, то, для сохраненія жизни своихъ гражданъ, прибѣгаютъ къ разнымъ хитростямъ, гибельнымъ для враговъ и, какъ послѣднее и рѣшительное средство, обращаются къ мужеству гражданъ.

Томасъ Моръ жилъ въ такое время, когда главная политическая задача состояла въ томъ, чтобы сплотить населеніе подъ сильною властью. Нужно все сдѣлать для народа, но не при его участіи. Еще не возбуждается вопросъ объ обезпеченіи интересовъ личности противъ всепоглащающей силы государства. Поэтому насъ не должно удивлять, что въ Утопіи нѣтъ свободы собраній—„собираться для обсужденія общественныхъ дѣлъ, помимо сената и народнаго собранія, считается преступленіемъ, караемымъ смертью“ [3]). Въ Утопіи нѣтъ свободы передвиженія, — путешествовать по странѣ можно только съ разрѣшенія князя и съ паспортомъ отъ него. „Кто переступитъ границы своей провинціи безъ предварительнаго позволенія, того считаютъ преступникомъ и строго наказываютъ. Въ случаѣ рецедива онъ лишается свободы [4]). Въ Утопіи нѣтъ свободы пропаганды—отрицающимъ безсмертіе души „запрещаютъ публично выражать свои убѣжденія“ [5]).

VII. Въ Утопіи „число законовъ очень не велико, и тѣмъ не менѣе ихъ достаточно бываетъ для всѣхъ учрежденій. Утопійцамъ особенно не нравится у другихъ народовъ безконечное количество писанныхъ законовъ, декретовъ и комментаріевъ, которыхъ, однако, далеко не хватаетъ для обще-

---

[1]) *Утопія*, стр. 105.

[2]) *Утопія*, стр. 209. Островное и недоступное положеніе этого государства устраняетъ тѣ опасности, въ виду которыхъ Макіавелли нападалъ на этотъ видъ войскъ.

[3]) *Утопія*, стр. 132—133.

[4]) *Утопія*, стр. 152.

[5]) *Утопія*, стр. 221.

ственнаго спокойствія. Они считаютъ верхомъ несправедливости оковывать человѣка желѣзными законами, слишкомъ обширными для того, чтобы была возможность ихъ прочесть и иногда слишкомъ туманными, чтобы ихъ понять".

„Законы, говорятъ утопійцы, созданы исключительно для той цѣли, чтобы каждый зналъ свои права и обязанности. Тонкость нашихъ комментаріевъ была бы доступна только немногимъ, и ее пришлось бы разъяснять при помощи ученыхъ спеціалистовъ, между тѣмъ какъ ясно изложенный законъ, смыслъ котораго не двойственъ и легко понятенъ, вполнѣ доступенъ каждому. Не все ли равно будетъ массѣ, т. е. самому многочисленному и наиболѣе нуждающемуся въ защитѣ классу общества, вовсе ли не будетъ законовъ, или же они будутъ изложены такъ туманно, что для уясненія смысла ихъ надо потратить нѣсколько лѣтъ изученія и занятій".

„Сообразно этому, въ Утопіи нѣтъ адвокатовъ; тамъ нѣтъ ораторовъ по профессіи, которые спеціально занимаются тѣмъ, что выворачиваютъ на изнанку всѣ законы и примѣняютъ ихъ къ своему дѣлу съ большой ловкостью. Утопійцы предпочитаютъ, чтобы каждый самъ защищалъ свое дѣло и непосредственно передавалъ судьѣ то, что̀ у насъ поручаютъ адвокату" [1]).

VII. Основною мыслью Томаса Мора является то, что причину общественнаго неустройства слѣдуетъ видѣть въ матеріальной необезпеченности, вслѣдствіе которой люди нищенствуютъ, бродятъ въ поискахъ куска хлѣба, добываютъ его часто незаконными способами. Напрасно говорятъ, что причина эта кроется въ лѣности. Не лѣнь, а неспособность къ труду и невозможность найти работу создаютъ нищету. Развѣ лѣнивы раненые воины, старые, увѣчные, непривыкшіе съ дѣтства къ какому-либо труду [2]). Развѣ лѣнивы согнанные съ земли, которую они хотятъ обрабатывать [3]).

Корень зла—въ частной собственности. „Пока она будетъ служить фундаментомъ общественной постройки, самымъ многочисленнымъ и производительнымъ классамъ остается на долю только бѣдность, горе и отчаяніе" [4]). „Вездѣ, гдѣ

---

[1]) *Утопія*, стр. 194—196.
[2]) *Утопія*, стр. 71, 80.
[3]) *Утопія*, стр. 74, 77.
[4]) *Утопія*, стр. 115.

существуетъ право собственности, гдѣ все измѣряется на деньги, о справедливости и общественномъ благополучіи не можетъ быть и рѣчи [1]).

Право собственности въ основаніи своемъ имѣетъ два мотива: боязнь голода и тщеславіе [2]). „Кто не знаетъ, что, пренебрегая своими частными интересами, онъ умретъ съ голоду, даже если государство будетъ процвѣтать“ [3]). А тщеславіе заставляетъ каждаго щеголять передъ своими ближними богатствомъ и ослѣплять ихъ видомъ своихъ сокровищъ. Тотъ и другой мотивъ исчезнутъ, если общество будетъ устроено такъ, что каждый, готовый работать, будетъ увѣренъ въ кускѣ хлѣба и будетъ получать соотвѣтственно его потребности. Это соображеніе ведетъ Мора къ соціалистическому или, вѣрнѣе, коммунистическому идеалу общественнаго устройства.

Организація производства въ Утопіи представляется въ слѣдующемъ видѣ. Каждый округъ, съ городомъ въ центрѣ, составляетъ отдѣльную экономическую единицу. Граждане поперемѣнно переходятъ отъ сельско-хозяйственныхъ занятій къ индустріальнымъ. „Земледѣліе дѣти изучаютъ теоретически въ школахъ и практически на окружающихъ городъ поляхъ, куда ихъ водятъ гулять“. „Кромѣ земледѣлія, отъ котораго никто не имѣетъ права уклоняться, каждому утопійцу назначается еще какое-нибудь спеціальное ремесло“ [4]). „Обыкновенно каждый пріучается къ ремеслу своихъ родителей“. „Если же кто-нибудь изъ дѣтей почувствуетъ болѣе расположенія къ какому-либо другому ремеслу, то его принимаютъ въ ту семью, въ которой спеціально занимаются этимъ ремесломъ“ [5]).

Работы производятся по плану, данному мѣстною властью. Къ труду привлекаются всѣ граждане, за исключеніемъ должностныхъ лицъ и тѣхъ, кто привлеченъ къ научнымъ и литературнымъ занятіямъ [6]). „Почти исключительная дѣятельность филарховъ состоитъ въ постоянномъ наблюденіи, чтобы никто не предавался лѣни и чтобы всѣ дѣятельно труди-

---

[1]) *Утопія*, стр. 113.
[2]) *Утопія*, стр. 145.
[3]) *Утопія*, стр. 235.
[4]) *Утопія*, стр. 134.
[5]) *Утопія*, стр. 135.
[6]) *Утопія*, стр. 139.

лись. Не слѣдуетъ, однако, думать, что утопійцы, подобно вьючному скоту, работаютъ съ ранняго утра до поздней ночи. Такая жизнь, одинаково вредная и для тѣла и для души, была бы хуже рабства и пытки. А вѣдь и то, и другое повсюду достается въ удѣлъ рабочему люду, кромѣ утопійскаго" [1]). Продолжительность рабочаго дня — шесть часовъ.

Краткость рабочаго времени возмѣщается, по мнѣнію Мора[2]), во-первыхъ, увеличеніемъ числа рабочихъ рукъ, такъ какъ въ Утопіи не даютъ бездѣльничать женщинамъ, священникамъ, прислугѣ, дворянамъ, какъ въ другихъ странахъ, гдѣ населеніе наполовину состоитъ изъ тунеядцевъ и бездѣльниковъ; во-вторыхъ, уменьшеніемъ числа потребностей, искусственно раздутыхъ въ другихъ странахъ благодаря тщеславію.

Въ организаціи производства по проекту Мора сразу бросаются въ глаза два недостатка: неопредѣленность мотива къ трудовой дѣятельности, если не считать принужденія, и отсутствіе раздѣленія труда, которое заставляетъ, напр., каждую семью изготовлять себѣ все платье.

Самую грязную и трудную работу возлагаютъ на рабовъ. Въ эту категорію входятъ: а) мѣстные преступники, осужденные на лишеніе свободы съ принудительнымъ трудомъ и b) преступники другихъ странъ, осужденные тамъ на смертную казнь, и которыхъ пріобрѣтаютъ утопійцы, даруя имъ жизнь за трудъ [3]).

Распредѣленія продукта между участниками его производства въ Утопіи не существуетъ. Весь продуктъ поступаетъ въ общественные склады. Въ виду опасности отъ неурожая запасы хлѣба дѣлаются на два года [4]).

Потребленіе организуется такимъ образомъ. Статистику потребностей ведетъ сенатъ [5]). Соотвѣтственно этимъ даннымъ продукты сортируются и распредѣляются между соотвѣтствующими магазинами. Каждый отецъ семейства выискиваетъ то, что̀ нужно ему и его семейству. Онъ получаетъ все необходимое безъ всякаго денежнаго или другого какого-либо вознагражденія [6]).

---

[1]) *Утопія*, стр. 135.
[2]) *Утопія*, стр. 138.
[3]) *Утопія*, стр. 148.
[4]) *Утопія*, стр. 153.
[5]) *Утопія*, стр. 153.
[6]) *Утопія*, стр. 145.

Пища изготовляется въ общественныхъ столовыхъ, гдѣ обѣдаютъ всѣ, кромѣ больныхъ. Никому не воспрещается обѣдать и дома, но „было бы глупо съ трудомъ приготовлять себѣ плохенькій обѣдъ, когда за нѣсколько шаговъ отъ дома можно получать его готовымъ гораздо лучше и дешевле“ [1]). Платье у всѣхъ обитателей острова одинаковое. Этотъ покрой неизмѣнный, соединяющій въ себѣ удобство съ изяществомъ. Утопійцы заботятся только о чистотѣ одежды и вовсе не гонятся за количествомъ платій, какъ въ другихъ странахъ [2]). Свободное время между работой, ѣдой и сномъ каждый проводитъ по-своему, но утопійцы предпочитаютъ проводить время въ общественныхъ залахъ, гдѣ занимаются науками и искусствами, по личному влеченію каждаго [3]).

При той организаціи производства и потребленія, какія даны въ Утопіи, нѣтъ мѣста обмѣну. Чѣмъ могутъ мѣняться граждане, которые всегда все могутъ получить безвозмездно въ общественныхъ магазинахъ? Тѣмъ болѣе странно слышать, что „въ Утопіи взаимныя торговыя сношенія обходятся безъ монетъ“ [4]). Монеты здѣсь, конечно, не нужны и недаромъ утопійцы обращаютъ золото на изготовленіе цѣпей для рабовъ, ночныхъ вазъ и другихъ низкихъ предметовъ. Обмѣнъ неумѣстенъ даже между округами. Какъ только гдѣнибудь отмѣчается въ статистической таблицѣ „слишкомъ много“, а въ другомъ мѣстѣ „недостаточно“, то равновѣсіе тотчасъ возстановляютъ: пустые амбары потерпѣвшаго города заполняются избыткомъ богатаго. Уступка эта дѣлается безвозмездно. Городъ, оказавшій помощь, не пользуется взамѣнъ этого ничѣмъ: но зато, въ свою очередь, онъ можетъ иной разъ получить отъ такого города, которому еще ничего не давалъ [5]).

Обмѣнъ возможенъ только между государствомъ Утопіей и другими странами черезъ правительство.

IX. Томасъ Моръ, какъ юристъ, бросилъ свой взглядъ на уголовное право и связалъ его вопросы съ общими соціальными вопросами.

Во времена Мора смертная казнь была господствующею

---

[1]) *Утопія*, стр. 148.
[2]) *Утопія*, стр. 134, 141.
[3]) *Утопія*, стр. 137.
[4]) *Утопія*, стр. 155.
[5]) *Утопія*, стр. 153.

карательною мѣрою. Она полагалась за самыя ничтожныя провинности, напр., за порубку лѣса, за воровство свыше шиллинга. Несмотря на то, преступность не уменьшалась, а даже возрастала. Это поражало современниковъ Мора, но не его самого. Жестокость и неравномѣрность карательныхъ мѣръ могутъ быть только вредными. „Смертная казнь слишкомъ жестока, для того, чтобы карать за воровство, и слишкомъ слаба, чтобы уничтожить его“ [1]). „Законъ вовсе не долженъ быть такимъ строгимъ и неумолимымъ, чтобы разсматривать съ одной точки зрѣнія, какъ дѣлаютъ это стоики, большіе и малые проступки и не признавать ни малѣйшей разницы между воровствомъ и убійствомъ“ [2]). Система карательная, не дѣлающая различія въ наказаніяхъ, неразумна и даже опасна для общества. Преступникъ видитъ, что ему нисколько не меньше приходится опасаться, когда онъ воруетъ, чѣмъ когда убиваетъ; онъ, разумѣется, и убьетъ того, кого въ иномъ случаѣ только ограбилъ бы, онъ убиваетъ его прямо изъ чувства самосохраненія. Вѣдь такимъ образомъ онъ избавляется отъ перваго своего обвинителя и, насколько возможно, старается скрыть свое преступленіе“ [3]).

Успѣхъ борьбы съ преступностью не обезпечивается одною уголовною репрессіею. Пока не постигнутъ источникъ, порождающій преступленія, неосуществима мысль объ уничтоженіи ихъ посредствомъ наказаній. „Воровъ подвергаютъ самымъ ужаснымъ пыткамъ. Не лучше ли было бы обезпечить всѣмъ членамъ общества возможность существованія, чтобы никто не былъ поставленъ въ необходимость сначала красть, а потомъ быть лишеннымъ жизни“. „Самое страшное наказаніе не удержитъ отъ кражи того, кому не представляется другого средства избѣжать голодной смерти“ [4]). Источникомъ преступности, кромѣ матеріальной необезпеченности, является дурное воспитаніе. „Вы предаете толпу дѣтей пагубному вліянію лживаго и безнравственнаго воспитанія; соблазны заставляютъ на вашихъ глазахъ увядать эти молодыя растенія, которыя могли бы стать расцвѣтомъ добродѣтели; а когда эти несчастныя взрослыми совершаютъ преступленія, зародышъ которыхъ коренился въ нихъ съ дѣт-

---

[1]) *Utopia*, стр. 70.
[2]) *Utopia*, стр. 82.
[3]) *Utopia*, стр. 83—84.
[4]) *Utopia*, стр. 70, ср. стр. 239.

ства, то вы наказываете ихъ смертью. Вы создали воровъ для того, чтобы наслаждаться зрѣлищемъ ихъ повѣшенія“ [1]).

Въ Утопіи экономическая организація, обезпечивающая каждому вѣрный кусокъ хлѣба, и правильная постановка воспитанія дѣтей значительно ослабляютъ преступность. Однако преступленія, коренящіяся въ злой волѣ человѣка, не исчезаютъ совершенно. Поэтому наказанія сохраняются въ Утопіи. Моръ даетъ слѣдующее ученіе о наказаніи.

„Въ каждомъ родѣ уголовныхъ провинностей одно только намѣреніе карается такъ же, какъ и самое преступленіе. Препятствія, которыя помѣшали осуществить худое намѣреніе, никогда не могутъ дать удостовѣренія въ томъ, что преступникъ не совершилъ бы злого дѣла, если бы имѣлъ къ тому возможность“ [2]). „Наказанія за преступленія, кромѣ прелюбодѣянія, которое безусловно карается смертью, не предусматриваются закономъ. Сенатъ опредѣляетъ его, смотря по важности преступленія“ [3]). Обычное наказаніе, даже за самыя тяжелыя преступленія, это лишеніе свободы съ принудительнымъ трудомъ на пользу общества. Съ точки зрѣнія исторической перспективы, карательная система Мора представляетъ большое смягченіе по сравненію съ дѣйствительностью. Она смягчается еще болѣе системами условнаго осужденія и досрочнаго освобожденія. По мнѣнію Мора, государь могъ бы, послѣ произнесенія приговора, назначить извѣстный срокъ для испытанія, и если результатъ окажется неблагопріятнымъ, то тогда подвергать осужденныхъ наказанію [4]). Среди подвергнутыхъ наказанію „попадаются люди, которые, будучи укрощены страданіями и временемъ, обнаруживаютъ искреннее раскаяніе и показываютъ, что преступленіе еще больше давитъ ихъ, чѣмъ самое наказаніе. Слово князя или приговоръ народа облегчаетъ имъ тогда наказаніе и даруетъ подчасъ полную свободу“ [5]).

X. Религія въ Утопіи строится на началѣ полной вѣротерпимости.

Томасъ Моръ, хотя и канонизированъ католическою церковью, далеко не былъ сторонникомъ католицизма. Онъ воз-

---

[1]) *Утопія*, стр. 80.
[2]) *Утопія*, стр. 192.
[3]) *Утопія*, стр. 191.
[4]) *Утопія*, стр. 89—90.
[5]) *Утопія*, стр. 192.

мущается бездѣльемъ духовенства. „Нищенствующіе монахи— первые бродяги въ мірѣ“ [1]). Моръ не сочувствуетъ католической нетерпимости. Одинъ священникъ, попавшій на островъ, „увлеченный страстью, не удовольствовался тѣмъ, что ставилъ христіанскую религію на первое мѣсто, но сталъ безъ всякаго основанія проклинать всѣ прочія, негодовать на нихъ, называть невѣжественными, а послѣдователей другихъ сектъ считать безсовѣстными богохульниками, достойными ада“ [2]). Эта нетерпимость была причиной того, что до прибытія на островъ Утопа туземцы вели безконечныя войны. Моръ какъ бы предчувствовалъ событія, которыя вскорѣ послѣ его смерти должны были разыграться во всей Европѣ вслѣдствіе религіозной нетерпимости.

Мору не симпатична мораль католицизма. „Бичевать свое тѣло, жертвовать собой за пустой призракъ или для того, чтобы пріучить себя къ будущимъ страданіямъ, которымъ, можетъ быть, никогда и не подвергнешься, это показываетъ упрямую глупость, трусливую жестокость по отношенію къ себѣ и высокомѣрную неблагодарность къ природѣ [3]). Мораль католицизма—это не мораль Христа. „Когда замѣтили, что люди не могутъ измѣнять своимъ сквернымъ нравамъ для христіанскаго ученія, изогнули Евангеліе, какъ свинцовый прутъ, чтобы приноровить его къ человѣческимъ нравамъ. Куда же привелъ этотъ уклончивый методъ? Онъ утвердилъ за порокомъ спокойствіе и безопасность, подобающія добродѣтели“ [4]).

Иначе обстоитъ дѣло въ Утопіи. Какъ только Утопъ сдѣлался царемъ, онъ поспѣшилъ объявить полную вѣротерпимость и предоставилъ всѣмъ полную свободу мыслей и вѣрованій [5]). Религія утопійцевъ выражается вѣрою 1) въ единаго Бога, 2) въ безсмертіе души и 3) въ загробную жизнь [6]). Кто не исповѣдуетъ этотъ катехизисъ, подвергается общественному презрѣнію, но не карательнымъ мѣрамъ, потому что „утопійцы остаются вѣрными правилу, что вѣра человѣка

---

[1]) *Утопія*, стр. 92.
[2]) *Утопія*, стр. 218.
[3]) *Утопія*, стр. 179, 165. Съ этимъ взглядомъ трудно примирить разсказы, будто Моръ носилъ вериги.
[4]) *Утопія*, стр. 187.
[5]) *Утопія*, стр. 219—220.
[6]) *Утопія*, стр. 164.

не зависитъ отъ его воли, и не угрожаютъ ему никакимъ наказаніемъ“ [1]). Сущность религіи заключается въ морали. Эта мораль далека отъ католическаго аскетизма. „Безпорочно-пріятная жизнь, т. е. стремленіе сдѣлать радость цѣлью всѣхъ нашихъ поступковъ, представляетъ собою требованіе самой природы и въ повиновеніи ея волѣ и состоитъ добродѣтель“ [2]). „Достигать счастія, не нарушая законовъ—это мудрость; работать на общую пользу—это религія; топтать ногами счастіе ближняго, имѣя въ виду только собственное—это преступленіе“ [3]). Въ Утопіи самоубійство не признается грѣшнымъ дѣломъ. Когда человѣку нѣтъ спасенія и впереди предстоятъ одни страданія, его уговариваютъ покончить съ собой“ [4]).

XI. Въ Утопіи женщина поставлена одинаково съ мужчиною. Она получаетъ одно и то же физическое и духовное воспитаніе и образованіе, она работаетъ наравнѣ съ мужчиною, она вмѣстѣ съ нимъ сражается на полѣ битвы съ врагами [5]). Отъ молодыхъ людей обоего пола въ равной мѣрѣ требуется соблюденіе добрачнаго цѣломудрія [6]). Брачный возрастъ для мужчины 22 года, для женщины 18 лѣтъ.

Семейная жизнь построена очень строго—нѣтъ преступленія болѣе гнуснаго, какъ нарушеніе супружеской вѣрности. Вотъ поэтому въ Утопіи вступающіе въ бракъ должны видѣть другъ друга безъ всякаго покрова во избѣжаніе впослѣдствіи разочарованій и недовольства. „Вѣдь не всѣ же люди философы, цѣнящіе въ женщинѣ только умъ и сердце, да и философъ тоже не бываетъ недоволенъ, когда тѣлесная красота соединяется съ умственными дарованіями“ [7]). Въ случаѣ прелюбодѣнія или нестерпимаго поведенія одной стороны допускается разводъ. Для сохраненія безпристрастія, при обсужденіи уважительности повода, въ составъ сената, вѣдающаго дѣла этого рода, входятъ и женщины [8]).

Семья въ Утопіи не держится исключительно на кров-

---

[1]) *Utopia*, стр. 221.
[2]) *Utopia*, стр. 166.
[3]) *Utopia*, стр. 167.
[4]) *Utopia*, стр. 186—187.
[5]) *Utopia*, стр. 134, 136, 138, 210.
[6]) *Utopia*, стр. 187—188.
[7]) *Utopia*, стр. 189.
[8]) *Utopia*, стр. 190.

номъ началѣ. Личный составъ не долженъ превышать извѣстной нормы, и когда семейство разростается за эти предѣлы, лишніе члены переходятъ въ менѣе численную семью [1]).

XII. Произведеніе Томаса Мора было встрѣчено общимъ восторгомъ—ни одного голоса протеста или порицанія. Оно сильно увеличило значеніе Мора въ литературныхъ кругахъ. Гумманисты превозносили его. Трезвые купеческіе люди не только не потеряли уваженія къ фантазеру, но преисполнились еще большимъ довѣріемъ къ нему. Король Генрихъ VIII, поддаваясь общему впечатлѣнію, прекратилъ войну съ Франціей, нѣкоторое время стѣснялся въ обложеніи подданныхъ и задался мыслью привлечь на свою сторону радоначальника утопистовъ.

Чѣмъ объяснить такое отношеніе къ автору Утопіи, которое далеко не совпадало съ позднѣйшимъ отношеніемъ къ тѣмъ, кто, подобно Мору, пытался увлечь общество своими мечтами о лучшемъ соціальномъ порядкѣ?

Можетъ быть, на Утопію смотрѣли какъ на беллетристическое произведеніе гуманиста, достойное классическаго образца, а потому интересное только съ художественной стороны? Можетъ быть, многіе смотрѣли на Утопію, какъ на занятное описаніе далекой заокеанской страны, которое возбуждало безопасное любопытство по диковинности описываемаго? Самъ Моръ принималъ старательно мѣры къ тому, чтобы его произведеніе было принято за описаніе дѣйствительности чуждой, а не за проектъ. Можетъ быть „Утопія“ это только шутка, игра воображенія, забавная для чтенія въ минуты досуга? Но „Утопія“ полна критики существующаго порядка, критики подчасъ рѣзкой, задѣвающей основныя начала государственнаго устройства и управленія.

Если общество, правители и господствующіе классы отнеслись къ произведенію Мора съ такимъ добродушнымъ снисхожденіемъ, то это объясняется тѣмъ, что основная тема его „Утопіи“ не соотвѣтствовала главнымъ проблемамъ времени. Вопросы о государственной власти затрогиваются Моромъ вскользь и слабо. А организація труда—былъ вопросъ, такъ

---

[1]) По вопросу о численномъ размѣрѣ семьи Моръ впадаетъ въ противорѣчіе: на стр. 143 семья не должна превышать 12 человѣкъ, а на стр. 125—40 человѣкъ. Можетъ быть, Моръ придаетъ значеніе различію въ составѣ земледѣльческой и городской семьи.

далеко отстоящій отъ запросовъ дня, что никого не могла обезпокоить. Это была чудная, но далекая мечта, которой каждый спокойно могъ предаваться, вмѣстѣ съ авторомъ, не смущаясь дѣйствительностью.

§ 23. Жанъ Бодэнъ.

Литература: Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de réligion*, 1892; Виппперъ, *Политическія теоріи во Франціи въ эпоху религіозныхъ войнъ* („Ж. М. Нар. Пр." 1896, августъ); Новгородцевъ, *Изъ лекцій по исторіи права*, 1904, стр. 31—53; Baudrillart, *J. Bodin et son temps*, 1853; Molinitz, *Aperçus sur la vie et les travaux de Jean Bodin*, 1867; Barthelemy, *Étude sur Jean Bodin*, 1876.

I. До половинѣ XVI столѣтія монархическій режимъ развивается во Франціи болѣе послѣдовательно и неуклонно, чѣмъ въ какой либо другой странѣ. Такъ какъ королямъ удалось сломить силу феодализма, установить національное единство, водворить внутренній порядокъ, сдерживающій насиліе и открывающій труду широкій просторъ, то, естественно, новые общественные классы смотрѣли на монархизмъ, какъ на прогрессивную силу. Симпатіи къ монархіи росли по мѣрѣ ея успѣховъ.

Выразителями этого времени являются Грассайль и Клодъ Сэссейль, которые преклоняются передъ абсолютизмомъ и ставятъ ему границы только въ правѣ отчуждать территорію и отмѣнять законы о престолонаслѣдіи.

Съ половины XVI вѣка во Францію проникаетъ кальвинизмъ и тотчасъ же разгорается борьба между католиками и протестантами. Ставится новая проблема: какое положеніе должна занять верховная власть по отношенію къ борющимся.

Судьбѣ угодно было, чтобы въ этотъ важный моментъ на французскомъ престолѣ возсѣдали слабые короли, ничтожныя личности, которыя не въ силахъ подняться выше партій. Короли, ставъ на сторону католицизма, сдѣлались игрушкою въ рукахъ церкви. Государственная власть превратилась въ средство угнетенія свободы религіозной совѣсти. Дѣло завершилось Варѳоломеевскою ночью, когда поведеніе жалкаго Карла IX вызвало взрывъ общаго негодованія и обнаружило, какъ опасенъ абсолютизмъ въ рукахъ дурного короля.

Естественно было ожидать, по закону реакціи, что раздастся призывъ къ старымъ обычаямъ и учрежденіямъ того времени, когда монархическая власть не была еще такъ могущественна, и что призывъ этотъ будетъ сдѣланъ протестантами, которые страдали вслѣдствіе односторонности королевской политики. Дѣйствительно, изъ историческаго арсенала протестантскіе писатели извлекли средневѣковые аргументы въ пользу народовластія, права сопротивленія, цареубійства.

Вскорѣ послѣ гугенотской рѣзни выходитъ въ свѣтъ (1575 г.) книга Готмана „Franco-Gallia“. Авторъ производитъ историческое изслѣдованіе происхожденія королевской власти и дѣлаетъ заключеніе, что она уклонилась отъ того ограниченнаго характера, какой она имѣла у галловъ и германцевъ. Поэтому она должна быть возвращена къ своему исходному значенію.

Въ другомъ сочиненіи „Vindiciae contra tyrannos“, явившемся подъ псевдонимомъ Юнія Брута [1]), ставится рядъ острыхъ вопросовъ, на которые авторъ берется дать отвѣты съ математическою точностью, отправляясь отъ точки къ линіи, отъ линіи къ поверхности, отъ поверхности къ тѣлу. Должны ли подданные повиноваться, если король требуетъ отъ нихъ нѣчто противное божескому закону? Позволительно ли въ этомъ случаѣ оказывать государю сопротивленіе? Къ этимъ двумъ вопросамъ, связаннымъ со злобою дня, присоединяется болѣе общій вопросъ, позволительно ли сопротивляться тирану, угнетающему страну? Наконецъ возбуждается, въ связи съ событіями дня, вопросъ, позволительно ли сосѣднимъ государствамъ вмѣшиваться во внутреннія дѣла страны, для оказанія помощи подданнымъ противъ тирана? Въ основѣ государственнаго порядка лежитъ договоръ между Богомъ, королемъ и народомъ. Этимъ договоромъ Богъ передаетъ королю власть подъ условіемъ вѣрности Ему и при гарантіи народа. Если король только вассалъ Бога, то онъ не можетъ итти противъ Бога, а народъ, принявшій на себя по договору обязательство, не только въ правѣ, но долженъ сопротивляться королю въ его дѣйствіяхъ противъ сюзерена. Вопросъ о наличности нарушенія божескихъ велѣній рѣ-

[1]) Авторомъ его считали или Теодора Бэза, или Ланге, или Дюплеси Морнэ.

шается не большинствомъ, а каждымъ въ отдѣльности. Таково же рѣшеніе вопроса объ отношеній подданныхъ къ королю и въ области свѣтской. Короли—избранники Божьи, но ставленники народа. Король выше каждаго подданнаго въ отдѣльности, но ниже всѣхъ вмѣстѣ. Короля съ народомъ связываетъ договоръ, въ силу котораго король обязывается управлять согласно божескому и естественному праву, а народъ—повиноваться его власти. Если король первый нарушаетъ договоръ, то и второй контрагентъ освобождается отъ своей обязанности. Король, управляющій страною вопреки справедливости, злоупотребляющій своею силою, ничѣмъ не отличается отъ обыкновеннаго разбойника. При узурпаціи власти и упорной тираніи право неповиновенія переходитъ въ право сопротивленія, хотя бы силою оружья. Чтобы предупредить уклоненіе отъ договора со стороны короля, должны существовать собранія чиновъ, которыя составляютъ старинное учрежденіе Франціи и которыя выработаны во всѣхъ государствахъ, кромѣ Турціи и Московіи, но это, по мнѣнію автора, вовсе и не государства, а просто разбойничьи шайки.

Въ свою очередь, католики, возбужденные религіозною борьбою, становились все болѣе требовательны, недовольны нерѣшительностью королей, которые уклонялись отъ принятія крайнихъ мѣръ противъ протестантовъ. Въ сочиненіи католика Буше „De justa abdictione Henrici III“ и въ книгѣ іезуита Маріана „De rege“ обсуждался подробно и смѣло вопросъ о цареубійствѣ, какъ законномъ и справедливомъ актѣ. Государь, который отклоняется отъ истинной вѣры который терпитъ кощунство въ своей странѣ — врагъ Бога и народа. Такой государь ничто иное, какъ дикій звѣрь, и каждый подданный обязанъ его убить. И дѣйствительно, два французскихъ короля, Генрихъ III и Генрихъ IV, пали вскорѣ жертвами католическихъ фанатиковъ.

Борьба разожгла страсти обѣихъ сторонъ и подъ этимъ вліяніемъ уравняла отношеніе ихъ къ королевской власти. Противъ абсолютизма королевской власти выступили, получившіе позднѣе имя монархомаховъ, политическіе писатели какъ протестантскаго, такъ и католическаго лагеря. Протестанты, въ родѣ Теодора Бэза, такъ же рѣшительно отвергали вѣротерпимость, какъ и Католическая Лига. Протестанты и католики одинаково пользовалисть идеею народовластья,

договорною теоріею обоснованія королевской власти, съ цѣлью ослабить авторитетъ короля, а идеею сопротивленія и возстанія, чтобы обезпечить религіозную совѣсть противъ посягательствъ власти. Протестанты готовы допустить убійство короля, преслѣдующаго ихъ, какъ и католики, не примирявшіеся съ королемъ, который терпитъ протестантизмъ. Протестанты возлагали свои надежды на Англію, такъ же, какъ члены Лиги призывали себѣ на помощь Испанію.

Острая религіозная борьба имѣла своимъ послѣдствіемъ ослабленіе королевской власти во Франціи, а это повлекло за собою возрожденіе феодальныхъ силъ. Сознаніе надвигающейся опасности, отъ которой Франція казалась уже избавленной, утомленіе отъ безпрерывныхъ войнъ, заставили людей трезвыхъ, отрѣшившись отъ голоса страсти, признать, что государственное благосостояніе возможно только при полной вѣротерпимости, которая все же можетъ быть обезпечена только сильною королевскою властью. Генрихъ IV, ставившій государственные интересы выше религіозныхъ, доказалъ вѣрность этой мысли. Нантскій эдиктъ 1598 года служитъ лучшимъ подтвержденіемъ.

Къ числу умовъ, усвоившихъ себѣ правильную точку зрѣнія на задачу времени и сумѣвшихъ дать ей теоретическое обоснованіе, принадлежитъ Жанъ Бодэнъ.

II. Жанъ Бодэнъ родился въ 1530 году, въ семьѣ, принадлежащей къ среднему сословію. Преданіе утверждаетъ, что мать Бодэна была еврейка, одна изъ тѣхъ, которыя покинули Испанію во время гоненій Фердинанда. Этимъ обстоятельствомъ только и могли нѣкоторые объяснить себѣ знакомство Бодэна съ іудействомъ и его вѣротерпимость, простиравшуюся даже на іудеевъ и мусульманъ.

Получивъ высшее образованіе въ Тулузскомъ университетѣ, Бодэнъ, 29 лѣтъ, выступилъ въ роли профессора и пользовался успѣхомъ. Но его тянуло къ центру общественной жизни, къ Парижу. Въ 1561 году онъ рѣшился испытать себя на адвокатскомъ поприщѣ. Однако, постигшія его здѣсь неудачи возвратили его къ кабинетнымъ занятіямъ. Въ 1566 году появляется его первая серьезная научная работа „Méthode de l'histoire“, которою онъ задѣлъ главу новой школы въ юриспруденціи, Кюжа, и вызвалъ со стороны противника рѣзкія замѣчанія по своему адресу. Вскорѣ послѣ того онъ выпустилъ другое сочиненіе „Réponse aux paradoxes

de M. de Malestroit", въ которомъ онъ подвергъ критикѣ воззрѣнія установленнаго авторитета въ области экономическихъ вопросовъ.

Эти работы обращаютъ на него общее вниманіе. Родной городъ избираетъ его своимъ представителемъ въ собраніе генеральныхъ штатовъ. Но его взгляды настолько уже обрисовались, что онъ былъ намѣченъ жертвою Варѳоломеевской рѣзни и только случайность спасла его отъ смерти. Это обстоятельство произвело на него, какъ и на другихъ, сильное впечатлѣніе и укрѣпило въ немъ принципъ вѣротерпимости. Въ то же время новый король, Генрихъ III, приблизилъ его къ себѣ, сдѣлалъ его ближайшимъ своимъ совѣтникомъ и простеръ свою любовь къ нему до того, что подвергалъ тюремному заключенію тѣхъ, кто осмѣливался вступать въ литературную пелемику съ Бодэномъ. Но недолго продолжалась эта интимность. Бодэнъ оказался тверже въ своихъ убѣжденіяхъ, чѣмъ это было желательно королю.

Въ 1576 году, когда Бодэнъ, создавъ семейный очагъ, подготовлялъ у него къ печати свой главный трудъ „De la République", общественная волна, пославъ его, какъ депутата, на знаменитое собраніе чиновъ въ Блуа, дала ему возможность проявить на дѣлѣ свои принципы. Рѣзко возражая тѣмъ, которые хотѣли обратиться къ королю съ представленіемъ о желательности водворить во Франціи единую католическую вѣру, хотя бы силою оружія, Бодэнъ обнаружилъ такую твердость и неподкупность, что потерялъ расположеніе короля и долженъ былъ вернуться къ научной дѣятельности. Вышедшая въ 1576 году книга его „О государствѣ" вызвала огромный интересъ. Въ три года она выдержала семь изданій и вскорѣ появилась въ переводѣ на всѣ почти европейскіе языки, хотя самъ авторъ, чтобы облегчить ея распространеніе, перевелъ ее на латинскій языкъ.

Разойдясь съ Генрихомъ III, Бодэнъ сблизился съ герцогомъ Алансонскимъ. Сопровождая его, онъ посѣтилъ Англію, гдѣ произвелъ не особенно благопріятное впечатлѣніе на королеву Елизавету, а потомъ попалъ въ Голландію. Послѣ смерти герцога Бодэнъ возвратился къ семьѣ, въ Лаонъ, гдѣ жилъ, отправляя судейскія обязанности и занимаясь воспитаніемъ дѣтей. Это время отмѣчено двумя событіями, которыя затемнили жизнь этого выдающагося человѣка.

Какъ судья, онъ сознательно осудилъ на сожженіе нѣсколько женщинъ за колдовство, обнаруживъ на практикѣ то суевѣріе, которое онъ пытался даже обосновать къ книгѣ Démonomanie, вышедшей еще въ 1580 году. Какъ политическій дѣятель и мыслитель, стоявшій за монархизмъ и вѣротерпимость, Бодэнъ неожиданно сталъ на сторону непримиримыхъ католиковъ лигистовъ, объявившихъ войну Генриху III.

Подъ конецъ жизни Бодэнъ снова обнаруживаетъ свои монархическія симпатіи, когда королемъ становится Генрихъ IV, который долженъ былъ осуществить на дѣлѣ то, что Бодэнъ выставилъ въ теоріи. Бодэнъ умеръ въ 1596 г., въ началѣ царствованія энергичнаго, умнаго, вѣротерпимаго Бурбона.

Послѣ смерти Бодэна открыто было сочиненіе его, которое авторъ не рѣшился опубликовать при жизни. Оно озаглавлено Heptaplomères и представляетъ бесѣду приверженцевъ семи религіозныхъ убѣжденій. Это сочиненіе, распространенное въ рукописи, внушило современникамъ мнѣніе, что Бодэнъ жилъ и умеръ sine ullo sensu pietatis, настоящимъ атеистомъ.

III. По мнѣнію Бодэна, политика, подъ именемъ которой онъ понимаетъ все ученіе о государственномъ устройствѣ и управленіи, является „царицею всѣхъ наукъ“. И тѣмъ не менѣе постановка ея не удовлетворяетъ Бодэна. Древніе философы или поверхностно относились къ предмету, какъ Полибій или Плутархъ, или же, глубокіе философы, они слишкомъ отрывались отъ дѣйствительности, какъ Платонъ. Изъ современниковъ Бодэнъ придаетъ значеніе, но не сочувствуетъ, трудамъ Макіавелли и Мора. Одинъ, правда, держится фактовъ, но совершенно игнорируетъ требованія морали, другой, подъ вліяніемъ моральныхъ требованій, не хочетъ знать дѣйствительности и не знаетъ природы и происхожденія государствъ.

Свою задачу Бодэнъ понимаетъ такъ. Съ практической стороны онъ имѣетъ въ виду утвердить авторитетъ верховной власти, расшатанный религіозными войнами, а съ теоретической стороны — найти для нея твердое основаніе, опредѣлить ея функціи и цѣль [1]). Въ своей практической за-

---

[1]) Предисловіе къ Respublica. Въ дальнѣйшемъ цитаты приводятся по латинскому изданію 1641 года.

дачѣ Бодэнъ является наиболѣе вѣрнымъ выразителемъ эпохи, которая ставила проблему обезпечить свободу религіозной совѣсти, при помощи абсолютизма. Выполненіемъ теоретической задачи Бодэнъ кладетъ основаніе государствовѣдѣнію, котораго основателемъ онъ можетъ быть признанъ по всей справедливости.

Методъ Бодэна заключается въ томъ, что онъ стремится устанавливать понятіе о государствѣ на основаніи исторической дѣйствительности. Чѣмъ богаче матеріалъ для сравненія, тѣмъ вѣрнѣе можетъ быть достигнуто теоретическое представленіе. Съ точки зрѣнія Бодэна вся цѣнность исторіи въ томъ и состоитъ, что она служитъ политикѣ [1]). По историчности Бодэнъ сближается съ Макіавелли, противъ котораго онъ такъ сильно возстаетъ, упрекая въ безнравственности его государственныхъ принциповъ.

Кромѣ того, что онъ строитъ ученіе о государствѣ на фактахъ, Бодэнъ исключаетъ совершенно религіозную точку зрѣнія, характерную для среднихъ вѣковъ, Государствовѣдѣніе ставится совершенно на свѣтскую почву.

Съ методологической стороны нельзя не обратить вниманія, что произведеніе Бодэна представляетъ смѣшеніе двухъ теченій мысли,—раціонализма и эмпиризма.

IV. Подъ именемъ республики, которымъ озаглавлено основное его сочиненіе, Бодэнъ понимаетъ вообще государство, независимо отъ формы правленія. Государство Бодэнъ опредѣляетъ, какъ соединеніе многихъ семействъ, связанныхъ общностью, подъ одною высшею и справедливою властью [2]). Бодэнъ даетъ формальное опредѣленіе, отказываясь включать въ него, по примѣру Аристотеля, признакъ цѣли, которую греки чаще всего видѣли въ общемъ счастіи [3]). Его задача состоитъ въ томъ, чтобы уяснить, что такое государство, и потому онъ отклоняетъ отъ себя задачу показать, по примѣру Платона или Мора, государство въ его идеалѣ [4]). Даваемое имъ формальное опредѣленіе могло бы внушить мысль о томъ, что нѣтъ разницы между государствомъ и шайкою разбойниковъ, но признакъ „справедли-

---

[1]) Этотъ взглядъ развитъ въ Méthode historique.
[2]) *Республика*, кн. I, гл. I, стр. 1.
[3]) *Республика*, кн. I, гл. I, стр. 4.
[4]) *Республика*, кн. I, гл. I, стр. 5.

вой“ власти [1]), по мнѣнію автора, устраняетъ возможность такого смѣшенія.

Бодэнъ возражаетъ Аристотелю, который пытался опредѣлить государство посредствомъ понятія о гражданинѣ. Если бы, по примѣру греческаго философа, считать гражданиномъ только того, кто соучаствуетъ въ управленіи, сколько бы пришлось видѣть гражданскихъ войнъ. Въ дѣйствительности гражданиномъ можно быть и не имѣя политическихъ правъ. Это понятіе опредѣляется не правами, а обязанностями. Гражданинъ—это всякій свободный человѣкъ, подчиненный высшей государственной власти [2]). Такимъ признакомъ отличается гражданинъ отъ иностранца. Слѣдовательно понятіе о гражданинѣ выводится изъ понятія о государствѣ а не наоборотъ.

Главный признакъ, которымъ опредѣляется понятіе о государствѣ, это суверенитетъ и въ установленіи этого признака главная заслуга Бодэна [3]). Необходимость опредѣленія суверенитета тѣмъ очевиднѣе, что на этотъ вопросъ не обращали до сихъ поръ вниманія ни философы, ни юристы [4]), Бодэнъ отличаетъ суверенитетъ отъ самой власти, которая можетъ быть предоставлена въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, какъ, напр., римская диктатура, и все же не совпасть съ суверенитетомъ [5]). Суверенитетъ есть сила, стоящая надъ всѣми гражданами и не имѣющая надъ собою ничего высшаго, даже закона [6]). Характерными особенностями суверенитета является его вѣчность и неизмѣнность.

Опредѣливъ суверенитетъ, Бодэнъ подступаетъ къ важному вопросу о томъ, гдѣ же коренится этотъ суверенитетъ и способенъ ли онъ къ отчужденію? „Суверенитетъ кроется въ совокупности свободныхъ и разумныхъ существъ, составляющихъ народъ“ [7]). Бодэнъ исходитъ, слѣдовательно, изъ идеи народовластія. „Эту верховную и постоянную власть

---

[1]) Recta gubernatio, droit gouvernement.

[2]) *Республика*, кн. I, гл. VI, стр. 71.

[3]) Интересно, что Бодэнъ не нашелъ въ латинскомъ языкѣ выраженія, соотвѣтствующаго французскому souverenité и передалъ словами de jure majestatis (кн. I, гл. VIII).

[4]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 123.

[5]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 125.

[6]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 123.

[7]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 126.

надъ гражданами съ правомъ жизни и смерти народъ можетъ передать одному изъ гражданъ безъ всякихъ ограниченій такъ же, какъ можетъ это сдѣлать собственникъ, желающій кого либо одарить“ [1]). Этотъ сомнительный выводъ подвергнется въ XVIII столѣтіи оспариванію со стороны Руссо.

Переходъ суверенитета отъ народа къ государю производится безъ остатка. Поэтому власть государя не ограничена. Бодэнъ отрицаетъ юридическое значеніе тѣхъ фактовъ, которые, повидимому, говорятъ противное. Ни государственные чины Франціи, ни парламентъ Англіи, какъ это блестяще доказываетъ правленіе Генриха VIII, не стѣсняютъ воли короля [2]). Замѣчательное явленіе: французскіе писатели XVI вѣка перенимаютъ принципы абсолютизма изъ Англіи такъ же, какъ полтора столѣтія позже писатели той же страны будутъ заимствовать изъ Англіи конституціонные принципы. Король, какъ обладатель суверенитета, не можетъ быть связанъ изданными имъ законами или обычаями, потому что надъ нимъ нѣтъ власти, которая могла бы его сдерживать. Абсолютная власть монарха встрѣчаетъ ограниченіе только: въ a) божескихъ и естественныхъ законахъ, b) въ требованіяхъ морали, c) въ частномъ правѣ. Послѣднее воззрѣніе составляетъ особенность политическаго міровоззрѣнія Бодэна: по его мнѣнію, государство ограничивается семьею, верховная власть безсильна противъ частной собственности и семейныхъ правъ. Государь, свободно располагающій жизнью и смертью своихъ подданныхъ, не смѣетъ взять ни копейки безъ согласія народа, представленнаго генеральными штатами: явный отзвукъ нарождающейся буржуазіи.

Изъ суверенитета монарха вытекаютъ слѣдующія его прерогативы: право издавать законы, не стѣсняясь никакими обычаями, право объявлять войну и заключать миръ, право назначать высшихъ должностныхъ лицъ, право высшаго суда, право помилованія.

V. Бодэнъ признаетъ только три формы правленія: монархію, аристократію и демократію [3]). Въ основаніе дѣленія онъ кладетъ число лицъ, въ рукахъ которыхъ сосредоточивается суверенитетъ. Классификацію формъ правленія на

---

[1]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 129.
[2]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 142.
[3]) *Республика*, кн. II, гл. I, стр. 272.

основаніи характера управленія Бодэнъ отвергаетъ, потому что въ основу такого дѣленія кладутъ различіе не формъ государственнаго устройства, а формъ государственнаго управленія.

Смѣшанныхъ формъ не бываетъ и быть не можетъ. Въ представленіи Бодэна не укладывается конституціонная форма правленія. Историческое наблюденіе убѣждаетъ Бодэна, что тамъ, гдѣ нѣкоторые хотѣли видѣть смѣшанную форму, въ дѣйствительности всегда была одна изъ чистыхъ формъ. Такъ Спарта будто бы управлялась царями, но по существу это были не монархи, а должностныя лица, уполномоченныя отъ народа, который и былъ настоящимъ носителемъ суверенитета [1]). Нѣкоторые желали бы видѣть смѣшанную форму правленія и во Франціи, пріурочивая генеральные чины къ демократіи, парижскій парламентъ къ аристократіи и короля къ монархіи. „Это мнѣніе не только абсурдно, оно преступно. Нельзя не видѣть оскорбленія величества въ намѣреніи сдѣлать подданныхъ соучастниками короля въ управленіи“ [2]). На самомъ дѣлѣ Франція чистая монархія.

Въ чемъ же сущность каждой изъ трехъ формъ правленія? „Королевскою монархіею слѣдуетъ признать такое государство, гдѣ подданные, пользуясь личною свободою и собственностью, повинуются законамъ монарха, а монархъ—законамъ божескимъ и естественнымъ“ [3]). „Аристократія состоитъ въ томъ, что меньшая часть гражданъ обладаетъ верховною властью надъ всѣми вообще и надъ каждымъ въ отдѣльности“ [4]). Демократія, наконецъ, это то государственное устройство, при которомъ всѣ или большая часть гражданъ, какъ бы ни были они организованы, обладаетъ верховною властью надъ всѣми [5]).

Чѣмъ же обусловливается различіе въ формахъ правленія и смѣна ихъ?

На характеръ, нравы, религію, право и политическія учрежденія народа оказываютъ большое вліяніе внѣшнія условія,

---

[1]) *Республика*, кн. II, гл. I, стр. 277.

[2]) *Республика*, кн. II, гл. I, стр. 284: est enim capitale (opinio) regi subditos dominatu ac potentiae aequare, aut imperi socios adjungere“. Во французскомъ переводѣ capitale передано crime de lèse majesté.

[3]) *Республика*, кн. II, гл. II, стр. 295.

[4]) *Республика*, кн. II, гл. VI, стр. 339.

[5]) *Республика*, кн. II, гл. VII, стр. 359.

какъ климатъ, почва, распредѣленіе водъ. Доказыванію этой мысли Бодэнъ посвящаетъ не мало вниманія и мѣста въ своемъ главномъ сочиненіи [1]), потому что онъ считаетъ, что этому вопросу удѣляли слишкомъ мало вниманія философы и государственные люди, а это имѣло своимъ послѣдствіемъ нерѣдко потрясеніе и даже гибель государствъ. „Хорошій архитекторъ долженъ сообразовать воздвигаемое зданіе съ почвою, на которой предполагается строить“ [2]).

Бодэнъ замѣчаетъ, что сила и могущественныя арміи идутъ съ сѣвера, философія, математика и другія созерцательныя науки исходятъ съ юга, а знанія политическія, юриспруденція берутъ начало въ умѣренномъ поясѣ [3]). Что сѣверяне сильнѣе, а южане умнѣе, видно изъ того, что англичане всегда жалуются на хитрость, которою французы уничтожаютъ результаты ихъ побѣдъ, такъ же какъ испанцы, терпя пораженія отъ французовъ на полѣ сраженія, всегда берутъ верхъ надъ ними въ дипломатіи. Въ зависимости отъ темперамента народа, обусловливаемаго природою, различается постановка правосудія: разсудочныя доказательства плохо мирятся съ горячимъ, страстнымъ темпераментомъ южанъ. Холодный климатъ приводитъ къ единоженству, жаркій—къ многоженству. Южними народами легче управлять при помощи религіи, сѣверными—при помощи силы, жителями умѣреннаго климата—при помощи разума.

По второму вопросу о смѣнѣ формъ правленія, Бодэнъ даетъ теорію революцій, подъ именемъ которыхъ онъ понимаетъ перемѣщеніе суверенитета, а не измѣненіе законовъ или учрежденій [4]). Онъ указываетъ на тѣ обстоятельства, которыя приводятъ въ каждой изъ трехъ формъ къ такому перемѣщенію суверенитета и къ превращенію въ другую форму. Изъ общихъ условій, способствующихъ революціямъ, Бодэнъ указываетъ, напр., на размѣръ: чѣмъ меньше государство, тѣмъ легче революція и, наоборотъ, съ ростомъ государства увеличивается трудность переворота. Изъ обстоятельствъ, затрудняющихъ революціонное движеніе, Бодэнъ выдвигаетъ въ особенности среднее сословіе, которое умѣряетъ крайности богатства и бѣдности. По мнѣнію Бодэна,

[1]) *Республика*, кн. V, гл. I.
[2]) *Республика*, кн. V, гл. I, стр. 769.
[3]) *Республика*, кн. V, гл. I, стр. 777—778.
[4]) *Республика*, кн. IV, гл. I, стр. 571.

государственные перевороты, въ его смыслѣ, составляютъ неизбѣжное явленіе и если противодѣйствіе имъ тщетно, то возможно облегченіе переходныхъ состояній. Мудрость государственнаго человѣка и состоитъ въ томъ, чтобы предвидѣть приближеніе переворота и облегчить необходимый процессъ [1]).

VI. Какая же форма правленія является лучшею въ представленіи Бодэна?

Этотъ вопросъ ставится слѣдующимъ образомъ: какова, примѣнительно къ даннымъ обстоятельствамъ, форма правленія, которая наиболѣе способна обезпечить свободу и собственность, т. е. личность и имущество? Отвѣтъ Бодэна, отражающаго въ себѣ отчетливо политическія тенденціи своего времени, можетъ быть предугаданъ. Это абсолютная монархія. Доказывается это тѣмъ, что миръ терпитъ отъ двухъ государей не менѣе, чѣмъ отъ двухъ боговъ [2]). Здѣсь происходитъ вѣчная борьба, вслѣдствіе которой свобода и собственность остаются не обезпеченными. Кромѣ того монархія соотвѣтствуетъ естественнымъ законамъ, монархическое государство гармонируетъ съ семьею, гдѣ власть отца абсолютна [3]).

Бодэнъ рисуетъ монарха такими красками, которыя должны привлечь къ нему всѣ сердца. „Истинная монархія тамъ, гдѣ государь настолько сообразуется съ естественнымъ правомъ, насколько самъ желаетъ повиновенія отъ подданныхъ. Если онъ боится Бога, если онъ милостивъ къ провинившимся, благоразуменъ въ предпріятіяхъ, смѣлъ въ осуществленіи плановъ, умѣренъ въ успѣхѣ, твердъ въ несчастіи, непоколебимъ въ данномъ словѣ, мудръ въ совѣтахъ, заботливъ о подданныхъ, внимателенъ къ друзьямъ, страшенъ врагамъ, любезенъ съ расположенными къ нему, грозенъ для злыхъ и ко всѣмъ справедливъ“—вотъ какимъ долженъ быть монархъ [4]). Повидимому, идеалъ монарха, предлагаемый Бодэномъ, рѣзко противорѣчитъ идеалу, начертанному Макіавелли, и Бодэнъ самъ старается подчеркнуть это различіе. Но если принять въ соображеніе, что монархъ долженъ

---

[1]) *Республика*, кн. IV, гл. III, стр. 615. Къ сожалѣнію, Бодэнъ, вѣрный астрологіи, разсчитываетъ болѣе на эту науку, чѣмъ на политику.

[2]) *Республика*, кн. II, гл. II, стр. 292.

[3]) *Республика*, кн. VI, гл. IV, стр. 1111.

[4]) *Республика*, кн. II, гл. III, стр. 303.

твердо держаться даннаго слова лишь пока это не противорѣчитъ благу подданныхъ [1]), то различіе въ принципахъ будетъ не такъ ужъ велико.

По характеру управленія монархъ отличается отъ тирана. Бодэнъ возражаетъ противъ тѣхъ, кто видитъ тиранію въ томъ, что государь не сообразуется съ волею народа. Развѣ онъ обязанъ? Какой же онъ былъ бы тогда обладатель суверенитета? Тиранъ тотъ, кто, топча законы природы, смотритъ на чужую собственность, какъ на свою, обращается съ свободными подданными, какъ съ рабами [2]). Наименѣе тяжела та тиранія, гдѣ она всею тяжестью обрушивается на знатныхъ и богатыхъ въ видахъ обезпеченія бѣднаго народа [3]). Насколько Бодэнъ относится съ ужасомъ къ мысли о возможности убить законнаго монарха, настолько мирится онъ съ цареубійствомъ, когда оно направляется противъ тирана, захватившаго власть насиліемъ [4]).

VII. Переходимъ къ разсмотрѣнію тѣхъ принциповъ, на которыхъ должно быть построено государственное управленіе.

Управленіе основывается на законности. Однако соблюденіе ея лежитъ на совѣсти монарха и не подлежитъ никакой гарантіи. Благоразуміе не позволитъ монарху оставлять безъ примѣненія его же законы, но у него нѣтъ никакого обязательства передъ подданными. Если государь отдаетъ приказъ, противорѣчащій изданному имъ закону, должностныя лица обязаны сдѣлать указанія монарху, и не разъ, а два или три, но, если государь подтвердитъ, приказъ долженъ быть исполненъ [5]). Должностному лицу, обязанному исполнить незаконное распоряженіе, остается одно—оставить службу. Вопреки распространенному въ его время мнѣнію, Бодэнъ отрицаетъ право гражданъ не повиноваться и сопротивляться распоряженіямъ должностныхъ лицъ, потому что, ставъ на эту точку зрѣнія, легко дойти и до неповиновенія самому монарху [6]). Для правильной оцѣнки воззрѣнія Бодэна нужно имѣть въ виду, что сопротивляться властямъ могли не маленькіе, слабые люди, а сохранившіеся еще

---

[1]) *Республика*, кн. I, гл. VIII, стр. 136.
[2]) *Республика*, кн. II, гл. IV, стр. 311.
[3]) *Республика*, кн. II, гл. IV, стр. 312.
[4]) *Республика*, кн. II, гл. V, стр. 324.
[5]) *Республика*, кн. IV, гл. III, стр. 665.
[6]) *Республика*, кн. III, гл. V, стр. 480.

столпы феодализма, которые въ своихъ помѣстьяхъ, и за стѣнами замковъ, не хотѣли знать должностныхъ лицъ.

Для сохраненія престижа монархическаго лучше всего, если монархъ устранится совершенно отъ судебной дѣятельности. Трудно сохранить полное безпристрастіе въ собственномъ дѣлѣ, и монархъ всегда рискуетъ подвергнуться осужденію, если будетъ принимать участіе въ разбирательствѣ дѣлъ противъ его лица или его имущества. Ему гораздо лучше предоставить подчиненнымъ налагать наказанія, которыя всегда вызываютъ въ обществѣ несочувствіе, а за собою сохранить право помилованія, которое всегда внушаетъ благодарность [1]). Нельзя сказать, чтобы и въ этомъ отношеніи Бодэнъ былъ слишкомъ далекъ отъ Макіавелли, принципы котораго такъ осуждаетъ.

Задачи внутренней политики, которыя ставитъ Бодэнъ, обнаруживаютъ съ наибольшею ясностью, что̀ заставляетъ его такъ настойчиво поддерживать монархизмъ, чему именно противополагаетъ онъ это новое начало. Задача монархической власти заключается прежде всего въ томъ, чтобы уничтожить въ странѣ все, что̀ порождаетъ внутреннія войны. „Возможно ли ожидать процвѣтанія государства въ отношеніи религіи, правосудія, благотворительности, безопасности личной, всѣхъ знаній и искуствъ, если граждане не пользуются надежнымъ миромъ. Кто злѣйшій врагъ мирнаго человѣка, какъ не солдатъ, благочестиваго крестьянина,—какъ не воинъ, философа—какъ не офицеръ. Самое большое наслажденіе военныхъ людей—отнять все продовольствіе страны, грабить крестьянъ, жечь селенія, осаждать, брать, уничтожать города, предавать смерти добрыхъ и злыхъ, молодыхъ и старыхъ, насиловать дѣвушекъ, мыть руки въ крови, осквернять храмы, богохульствовать, похищать церковную утварь и топтать ногами право божеское и естественное“ [2]). „Насколько счастливѣе государство, которое пользуется обезпеченнымъ миромъ, живетъ безъ войны и волненій“. Поэтому Бодэнъ стоитъ за то, чтобы были срыты всѣ феодаль-

---

[1]) *Республика*, кн. V, гл. IV, стр. 704—705. Непонятно, какъ могъ этотъ взглядъ Бодэна внушить Блюнчли мысль, что Бодэнъ долженъ считаться предшественникомъ Монтескье по установленію теоріи раздѣленія властей (*Исторія общаго государственнаго права и политики*, 1874, стр. 36).

[2]) *Республика*, кн. V, гл. V, стр. 877.

ные замки, сняты всѣ городскія стѣны, такъ какъ онѣ порождаютъ войну, а не обезпечиваютъ отъ войны. И монархъ долженъ быть настолько силенъ, чтобы ему никто не могъ сопротивляться силою оружья. „Безопасность въ государствѣ обезпечивается не стѣнами, какъ говорилъ ошибочно Агезилай, а правосудіемъ, какъ справедливо сказалъ Помпей парѳянскому царю“ [1]).

VIII. Бодэнъ удѣляетъ много вниманія финансовой политикѣ [2]). Вполнѣ естественно, что авторъ, который ставилъ общественное благосостояніе въ зависимость отъ усиленія центральной власти, сосредоточенной въ лицѣ монарха, не могъ не сознавать, что сила короля основывается на финансахъ.

Обложенію должны подлежать всѣ подданные. Бодэнъ не можетъ примириться съ тѣмъ явленіемъ, что вся тяжесть налоговъ падаетъ на третье сословіе, тогда какъ дворянство и духовенство, наиболѣе богатые классы, обложенію не подлежатъ. Въ монархическомъ государствѣ всѣ должны платить соотвѣтственно своимъ средствамъ. Въ виду этого лучшею формою налога былъ бы подоходный. Но Бодэнъ не скрываетъ отъ себя тѣхъ трудностей, какія связываются съ такою формою обложенія. Поэтому онъ предлагаетъ организацію цензуры, которая должна опредѣлить степень состоятельности плательщиковъ. При помощи этой цензуры „можно будетъ знать, какимъ кто промысломъ занимается, чѣмъ добываетъ средства существованія, а благодаря тому можно будетъ устранить изъ государства всѣхъ трутней, которые поѣдаютъ у пчелъ медъ, и выгнать всѣхъ бродягъ, лѣнтяевъ, воровъ, шулеровъ, мошенниковъ, которые замѣшались среди порядочныхъ людей, какъ волки среди овецъ: тогда они будутъ обнаружены и отмѣчены“. Очевидно, проблема, поднятая Томасомъ Моромъ, совершенно игнорируется Бодэномъ.

Изъ источниковъ государственныхъ доходовъ, извѣстныхъ его времени, Бодэнъ особенно настаиваетъ на доменахъ и таможенныхъ пошлинахъ. Большія недвижимыя имущества даютъ монарху твердую опору и независимость. Таможенныя пошлины должны имѣть не только финансовое, но слегка и покровительственное значеніе. Бодэнъ высказывается за су-

---

[1]) *Республика*, кн. V, гл. V, стр. 876.
[2]) *Республика*, кн. VI, гл. I и II.

дебныя пошлины въ виду того, что они уменьшаютъ тяжбы. Подробно и настойчиво говоритъ Бодэнъ противъ порчи монеты, которая приноситъ несравненно большій вредъ всей странѣ и государственнымъ финансамъ, чѣмъ та мимолетная выгода, какая достигается этимъ пріемомъ.

IX. Государственная власть останавливается у порога семьи: семья и собственность, два учрежденія священныя и неприкосновенныя, передъ которыми безсильно даже государство.

Семья—это зародышъ, изъ котораго развилось государство, и въ то же самое время она — основа государства. Семья это государство въ миньятюрѣ. Поэтому опредѣленіе семьи соотвѣтствуетъ опредѣленію государства: семья есть соединеніе нѣсколькихъ лицъ, связанныхъ общностью, подъ справедливою властью главы семейства [1]).

Если семейства организованы правильно, на-подобіе государства, то будетъ прочно и государство, организованное изъ такихъ семей. Бодэнъ возражаетъ противъ Платона въ защиту семьи. „Платонъ не принялъ въ соображеніе, что если бы установился коммунизмъ, то уничтожилась бы главная характерная черта государства, потому что нѣтъ ничего публичнаго тамъ, гдѣ нѣтъ ничего частнаго, такъ же какъ не было бы государства, если бы всѣ подданные были монархи, не было бы гармоніи, если бы всѣ звуки, ее образующіе, перешли въ одинъ тонъ. Такое государство было бы прямо противно законамъ Бога и природы, которые не только отвергаютъ кровосмѣшеніе, прелюбодѣяніе, отцеубійство, неизбѣжныя при общности женъ, но отвергаютъ всякую попытку присвоить себѣ чужое. Отсюда слѣдуетъ, что государство такъ устроено Богомъ, чтобы отдать государству то, что̀ ему принадлежитъ, а каждому частному лицу—то, что̀ составляетъ его достояніе“ [2]).

Семья состоитъ изъ отца, жены, дѣтей, слугъ и рабовъ. Власть главы въ семьѣ монархична и основаніе ея кроется въ разумѣ. Она различается смотря по лицу, на которое простирается: рабъ совершенно лишенъ воли, жена обладаетъ волею, но подчиненною, дѣти имѣютъ неполную волю.

На первомъ планѣ стоитъ власть супружеская. Ея не-

---

[1]) *Республика*, кн. I, гл. II, стр. 12.
[2]) *Республика*, кн. I, гл. II, стр. 17.

обходимость Бодэнъ основываетъ на авторитетѣ Библіи, римскаго права и всѣхъ древнихъ народовъ. „Какъ бы ни были разнообразны и измѣнчивы постановленія законовъ, но никогда не было такого закона или обычая, чтобы женщина была свободна отъ повиновенія мужу и почтенія къ нему, съ которымъ она должна относиться къ своему главѣ и которое не позволитъ ей вызвать своего мужа къ суду“ [1]).

Суровый взглядъ Бодэна на родительскую власть, доходящій до признанія за родителями права на жизнь и смерть своихъ дѣтей [2]), является, можетъ быть, отраженіемъ той борьбы между церковнымъ и свѣтскимъ авторитетомъ, которая выразилась въ постановленіяхъ Тридентскаго собора (1545—1564) и ордонанса де Блуа (1576). Церковь въ этомъ вопросѣ стояла на болѣе либеральной точкѣ зрѣнія, но Бодэнъ придерживается обычнаго свѣтскаго взгляда. У родителей Бодэнъ признаетъ двѣ основныя обязанности: вскормить и воспитать. Въ имущественномъ отношеніи дѣти не должны стѣснять родителей, и Бодэнъ отстаиваетъ полную завѣщательную свободу, потому что страхъ лишиться наслѣдства сдѣлалъ бы дѣтей особенно послушными въ отношеніи родителей [3]).

Совершенно на иной точкѣ зрѣнія стоитъ Бодэнъ, когда говоритъ о власти господина надъ рабами. Сторонникъ личной свободы, онъ смѣло выступаетъ противъ авторитета Аристотеля. Его аргументы противъ рабства заслуживаютъ вниманія.

Бодэнъ подвергаетъ критикѣ доводы въ пользу справедливости и полезности этого института. Онъ приводитъ добросовѣстно мнѣнія противниковъ, признаетъ за ними видимую доказательность, но тутъ же и опровергаетъ ихъ. Ссылаются на естественность рабства, подчиняющаго низшій родъ людей высшему. „Это было бы убѣдительно, если бы человѣкъ сильный, богатый и невѣжественный подчинился умному, образованному, слабому, хотя бы онъ былъ бѣденъ. Но подчинить умныхъ глупымъ, образованныхъ невѣжественнымъ, добрыхъ злымъ—кто будетъ утверждать,

---

[1]) *Республика*, кн. I, гл. III, стр. 22.
[2]) *Республика*, кн. I, гл. IV, стр. 31.
[3]) *Республика*, кн. I, гл. IV, стр. 48.

что это не противно природѣ“ [1]). Говорятъ, что рабство, основанное на сохраненіи жизни военноплѣнному, котораго раньше обыкновенно умерщвляли, обнаруживаетъ милосердіе. Говорить о такомъ милосердіи, это все равно, что утверждать благородное чувство разбойника, оставившаго жизнь своей жертвѣ ради выкупа. Вѣдь жизнь военноплѣннаго сохраняется ради хозяйственной выгоды. Основываются на всеобщности рабства. Но позволительно спросить, все ли справедливо, что̀ всюду примѣняется? Напр., у многихъ народовъ есть обычай убивать престарѣлыхъ родителей или приносить въ жертву дѣтей — и это признается дѣломъ благочестія [2]). Но развѣ можно признать такіе обычаи справедливыми?

Отвергая справедливость рабства, Бодэнъ отрицаетъ и полезность этого учрежденія [3]). Его устами говоритъ уже новое время, имѣющее дѣло съ иными способами производства, говоритъ новое сословіе, которое нуждается въ свободномъ трудѣ, какъ прежде дворянское нуждалось въ крѣпостномъ. Здѣсь доводы Бодэна не такъ сильны. Онъ болѣе чувствуетъ инстинктивно, чѣмъ сознаетъ потребности своей эпохи.

Бодэнъ, по указаннымъ соображеніямъ, приходитъ къ заключенію, что рабство должно быть уничтожено, однако не сразу, а постепенно, съ подготовкою освобожденныхъ къ самостоятельному труду.

§ 24. Гуго Гроцій.

Литература: Полнаго собранія сочиненій Гуго Гроція нѣтъ. Главное его сочиненіе, De jure belli ac pacis, переведено на всѣ языки, кромѣ русскаго. Новѣйшіе переводы: на нѣмецкій Kirchmann'a и на французскій Pradié-Fodéré (съ примѣчаніями). Несмотря на громкое имя Гуго Гроція, его дѣятельность не привлекаетъ спеціальныхъ изслѣдованій. Лучшею работою до сихъ поръ считается Hartenstein, *Rechtsphilosophie des Hugo Grotius*, 1850. Можно назвать еще Héli, *Etude sur le droit de la guerre de Grote*, 1875, и еще совершенно ничтожную

---

[1]) *Республика*, кн. I, гл. V, стр. 53.
[2]) *Республика*, кн. I, гл. V, стр. 54.
[3]) *Республика*, кн. I, гл. V, стр. 58.

диссертацію Caumont, *Étude sur la vie et les travaux de Grote*, 1862. Въ связи съ литературою о Гроціи находится Kalternborn, *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium sowie der Politik in Reformations-Zeitalter*, 1848.

I. Подъ вліяніемъ борьбы съ Филиппомъ II, охранителемъ абсолютизма и католицизма, въ Голландіи къ концу XVI вѣка развилась такая политическая и религіозная свобода, какъ нигдѣ. Страна, богатая своею промышленностью и торговлею, стала убѣжищемъ всѣхъ тѣхъ, кого тогда гнали на его родинѣ за свободныя убѣжденія. Здѣсь находили себѣ пріютъ гугеноты изъ Франціи, католики изъ Англіи, евреи изъ Испаніи, социніане изъ Польши.

Въ этой атмосферѣ духовной свободы долженъ былъ естественно развиться раціонализмъ. Сопоставленіе открытій побуждало искать основанія религіи въ разумѣ. Для этого разумъ долженъ былъ вѣрить въ самого себя, можетъ быть, такъ же слѣпо, какъ ранѣе вѣрилъ въ авторитетъ, стоящій внѣ его и не подлежавшій его критикѣ. Въ Голландіи именно работаютъ и выпускаютъ свои труды основатели новой раціоналистической философіи, Декартъ и Спиноза. Въ этой атмосферѣ и философія права получила раціоналистическое основаніе.

Въ Голландіи, соприкасавшейся со всѣмъ остальнымъ западно-европейскимъ міромъ, должны были выдвинуться тѣ же общественныя проблемы, какъ и въ другихъ странахъ. Но здѣсь, благодаря нѣкоторымъ политическимъ особенностямъ, стиралась острота вопроса о необходимости абсолютной власти, способной обезпечить свободу совѣсти. На первомъ планѣ сталъ вопросъ объ идеѣ права, стоящаго выше усмотрѣнія власти, въ чьихъ бы рукахъ она ни была, идеѣ, которая бы не зависѣла отъ измѣнчиваго человѣческаго установленія. Эта идея права могла бы быть выдвинута оправданіемъ голландцевъ, возставшихъ противъ короля, который основывалъ свою власть на божественномъ авторитетѣ. Нужно было противопоставить ему болѣе высокій авторитетъ—природы и разума.

Съ другой стороны, конецъ XVI и первая половина XVII вѣка ознаменовались кровавыми столкновеніями на почвѣ борьбы за религіозную свободу. Потоки крови, истребленіе мирныхъ городовъ и селеній, столкновеніе различныхъ государствъ въ самыхъ странныхъ комбинаціяхъ, впервые вы-

двигали проблему международнаго отношенія. Эти вопросы несомнѣнно находились въ связи съ образованіемъ національныхъ государствъ и вооруженнымъ столкновеніемъ ихъ на религіозной почвѣ.

Вотъ почему мы видимъ въ концѣ XVI вѣка не мало писателей, которые стараются обосновать международное право, какъ нравственныя начала общенія между народами. Среди нихъ особенно замѣчательны попытки испанца Суареца и итальянца Альберико Джентилэ, который въ самый годъ рожденія Гуго Гроція издалъ сочиненіе подъ именемъ De jure belli. Но истиннымъ основателемъ этой отрасли обществовѣдѣнія, близкой къ правовѣдѣнію, всѣми признанъ Гуго Гроцій.

II. Въ 1583 году, въ городѣ Дельфстахъ, у мѣстнаго бургомистра родился сынъ—Гуго Гроцій. Выдающіяся способности мальчика, своевременно обнаруженныя образованнымъ отцомъ, подверглись тщательному воспитанію. На двѣнадцатомъ году Гуго слушаетъ лекціи въ университетѣ, 15 лѣтъ—защищаетъ уже научные тезисы и получаетъ степень доктора. Тотчасъ же открывается передъ нимъ общественная дѣятельность.

Сопровождая въ Парижъ выдающагося государственнаго дѣятеля Голландіи Оберъ-Барневельда, Гуго Гроцій, 16 лѣтъ, представляется королю Генриху IV, который, будто бы, призналъ его уже „чудомъ Голландіи“. Во всякомъ случаѣ Гроцій настолько обращалъ на себя вниманіе, что 24 лѣтъ получилъ высокое назначеніе генералъ-адвоката Голландіи и Зеландіи. Въ это время онъ пишетъ свое первое сочиненіе „Mare liberum“ (1609), защищая, въ интересахъ Голландіи, свободу моря противъ исключительныхъ притязаній на океанъ со стороны Испаніи, основывавшей свои права на папскомъ дарѣ, и Англіи, опиравшейся на силу своего флота. Въ 1613 году Гуго Гроцій выступаетъ членомъ собранія провинціальныхъ чиновъ Голландіи, гдѣ и защищаетъ вѣротерпимость противъ фанатическихъ нападокъ.

Связи Гуго Гроція съ Барневельдомъ оказались вредными для него. Свобода Голландіи давала просторъ партіямъ, не умѣвшимъ еще вести борьбу на легальной почвѣ и при взаимномъ уваженіи. Морицъ, принцъ Нассаускій, врагъ Барневельда, прибѣгъ къ силѣ, удовлетворяя свое честолюбіе подъ покровомъ религіи. Два профессора въ Лейденѣ, Арминій и

Гомаръ, разошлись во взглядахъ на благодать и предопредѣленіе. Споръ имѣлъ настолько тонкій характеръ, что не могъ быть доступенъ огромной массѣ голландцевъ, и если между арминіанами и гомарянами разгорѣлась борьба, то въ дѣйствительности не на религіозной, а на политической почвѣ. Въ этомъ столкновеніи престарѣлый Барневельдъ поплатился жизнью, а Гуго Гроцій подвергся пожизненному заключенію. Однако преданная жена не только раздѣлила съ нимъ пребываніе въ тюрьмѣ, но и нашла способъ, при помощи книжнаго ящика, дать ему возможность спастись бѣгствомъ.

Гуго Гроцій бѣжалъ въ Парижъ. Обласканный королемъ, назначившимъ ему даже пенсію, Гроцій отдался научнымъ занятіямъ, плодомъ которыхъ явился самый крупный его трудъ „De jure belli ac pacis“, 1625 года, посвященный, въ довольно раболѣпныхъ выраженіяхъ, Людовику XIII. Придирки къ его свободному образу мыслей со стороны всесильнаго кардинала Ришелье и глубокое преклоненіе передъ его именемъ со стороны Густава-Адольфа побудили Гроція, послѣ геройской смерти шведскаго короля, переселиться въ Стокгольмъ. Умный, либеральный министръ Оксенштирна, поклонникъ Гуго Гроція, назначилъ его посломъ въ Парижъ. Проѣзжая въ мѣсто своего новаго назначенія, Гроцій не могъ удержаться отъ акта мести: онъ послалъ своему отечеству, такъ дурно обошедшемуся съ нимъ, заявленіе объ отреченіи отъ голландскаго подданства. Но и въ Парижѣ вѣротерпимому Гроцію приходилось терпѣть отъ того, что онъ желалъ стоять выше установленнаго способа исповѣданія: католики отвергали его какъ протестанта, протестанты считали его католикомъ.

Утомленный общественной дѣятельностью, Гуго Гроцій оставилъ свой постъ и возвратился въ Швецію. Здѣсь, однако, почувствовалъ онъ на склонѣ лѣтъ тоску по родинѣ, которая, въ свою очередь, готова была загладить вину передъ знаменитымъ соотечественникомъ. Несмотря на уговариванія королевы Христины, Гроцій въ августѣ 1645 года отправился въ Голландію. Но на пути корабль подвергся крушенію, и Гроцій спасся изъ воды для того, чтобы черезъ нѣсколько дней умереть на сушѣ вслѣдствіе простуды.

Сочиненіе Гуго Гроція „О правѣ войны и мира“ имѣло такой успѣхъ, какимъ въ настоящее время не пользуются

самыя знаменитыя произведенія. Сочиненіе тотчасъ же было переведено на всѣ европейскіе языки, изданіе расходилось за изданіемъ, иногда по нѣсколько въ годъ. Оно произвело своимъ духомъ огромное нравственное впечатлѣніе, несмотря на большой объемъ, тяжелую форму и громоздкій аппаратъ цитатъ. Густавъ-Адольфъ никогда не разставался съ книгой любимаго автора.

III. Поводомъ, побудившимъ автора написать сочиненіе „De jure belli ac pacis“, послужила тридцатилѣтняя война. По словамъ Гроція, свирѣпость этой войны, ужасы, которыми сопровождалось ея веденіе, способные вызвать стыдъ даже въ дикихъ варварахъ, натолкнули его на мысль изслѣдовать, въ какомъ соотвѣтствіи находится война къ природѣ [1]). Если сочиненіе Гроція являлось отвѣтомъ на злобу дня, то оно невольно должно было заинтересовать современниковъ.

Для выполненія поставленной задачи Гуго Гроцій обладалъ достаточной подготовкою. Можно сказать, что онъ вмѣщалъ въ себѣ всю образованность своего времени. Онъ былъ прежде всего юристъ, основательно знакомый съ римскимъ правомъ. Правовѣдѣнію посвятилъ онъ двѣ работы: „Florum spartio ad jus Justinianeum“ и „Введеніе въ юриспруденцію Голландіи“. Основательный историкъ, онъ далъ спеціальное изслѣдованіе лѣтописей Голландіи, изданное послѣ его смерти. Какъ богословъ, онъ извѣстенъ „Трактатомъ объ истинности христіанской вѣры“ и „Комментаріемъ къ Новому Завѣту“. Знакомый съ классической поэзіей, онъ оставилъ не мало переводовъ съ греческаго и латинскаго.

Вся эта эрудиція отразилась на главномъ сочиненіи Гуго Гроція, доставившемъ ему громкую извѣстность. Его юридическая подготовка дала возможность построить международныя отношенія на той твердой почвѣ, которая свойственна юриспруденціи, но, съ другой стороны, она привела къ перенесенію понятій гражданскаго и уголовнаго права на взаимныя отношенія народовъ. Начитанность Гроція выразилась въ массѣ цитатъ, густо покрывающихъ его собственныя мысли. Если для нынѣшняго читателя эти ссылки затрудняютъ чтеніе книги, то слѣдуетъ имѣть въ виду, что это обстоятельство въ то время, не успѣвшее еще отрѣшиться

---

[1]) Введеніе, XXVIII.

отъ схоластическихъ пріемовъ, обезпечивало уваженіе къ труду автора.

Гуго Гроцій указываетъ на два способа доказыванія мысли: умозрительный (a priori) и опытный (a posteriori). Апріорный способъ доказыванія того, что данное явленіе составляетъ естественное право, состоитъ въ томъ, чтобы обнаружить необходимое соотвѣтствіе его съ разумомъ и природою общежитія. Апостеріорный способъ состоитъ въ томъ, чтобы обнаружить, что данное явленіе признается естественнымъ правомъ со стороны всѣхъ или наиболѣе цивилизованныхъ народовъ [1]). Въ дѣйствительности Гуго Гроцій представитель чистаго раціонализма. Историческими данными онъ оперируетъ гораздо слабѣе, чѣмъ Макіавелли. Притомъ послѣдній пользовался какъ фактами древней, такъ и современной исторіи, тогда какъ Гроцій ограничивается одной древней [2]). Это обстоятельство тѣмъ менѣе понятно, что самъ Гроцій признаетъ, какъ мало сдѣлали римляне для международнаго права [3]).

Гуманизмъ Гуго Гроція сказывается въ томъ, что онъ почти исключительно цитируетъ древнихъ авторовъ и почти совершенно игнорируетъ современниковъ. Вѣротерпимость авторъ обнаружилъ въ посвященіи сочиненія своего королю. „Ваша справедливость, обращается онъ къ Людовику XIII, видна въ томъ, что Вы не оказываете давленія на совѣсть тѣхъ, кто думаетъ о вѣрѣ иначе, чѣмъ Вы“. „Народы христіанскіе ожидаютъ отъ Васъ еще большаго: они ждутъ, чтобы съ прекращеніемъ враждебныхъ дѣйствій водворился, по Вашей иниціативѣ, миръ не только между государствами, но и между церквами“. Нельзя яснѣе выразить тенденцію своего времени. Несмотря на то, что Гуго Гроцій ссылается на отцовъ церкви, сочиненіе его стремится обосновать мораль не на волѣ Бога, а на природѣ. Онъ не опирается на авторитетъ теологіи, онъ въ сущности разрушаетъ его. Поэтому, хотя по формѣ сочиненіе Гуго Гроція имѣетъ много чертъ схоластическихъ, но по духу это произведеніе свѣтскаго ума.

---

[1]) Кн. I, гл. I, p. XII, § 1 (т. I, стр. 87, по французскому переводу Pradié-Fodéré, 1867).

[2]) Введеніе, XLVI.

[3]) Введеніе, XXXVI.

Изслѣдованіе Гуго Гроція затрогиваетъ три вопроса: что̀ такое право, что̀ такое государство, что̀ такое тѣ правила, которыми руководятся народы въ своихъ взаимныхъ, враждебныхъ и мирныхъ отношеніяхъ. Связь этихъ вопросовъ очевидна: если правила международнаго общежитія составляютъ право, какъ это полагаетъ Гуго Гроцій, то, очевидно, первымъ вопросомъ является: что̀ такое вообще право? Если это право нормируетъ отношенія между государствами, то необходимо выяснить: кто же члены этого общенія? т. е. что̀ такое государство? Основная цѣль Гуго Гроція заключалась въ томъ, чтобы дать полное и систематическое изложеніе началъ международнаго права [1]). Но для философіи права представляютъ цѣнность его разсужденія о сущности права и государства.

VI. Основаніе права Гуго Гроцій стремится отыскать въ природѣ человѣка, а не въ Богѣ. Если даже допустить преступную мысль, что Бога нѣтъ, право все-таки существовало бы [2]). Это замѣчательное утвержденіе было совершенно немыслимо въ средніе вѣка, оно составляетъ произведеніе новой философіи права. И хотя Гроцій старается загладить смѣлость своей мысли заявленіемъ, что такое предположеніе несущественно, такъ какъ никто не сомнѣвается въ существованіи Бога, но остается то, что Гроцій ищетъ основанія права внѣ Бога и тѣмъ отдѣляетъ философію права отъ теологіи.

Можно было ожидать, что послѣ такого утвержденія Гроцій обратится къ изслѣдованію тѣхъ потребностей, которыя даны человѣку природою и для удовлетворенія которыхъ онъ нуждается въ правѣ. Но тогда право основывалось бы на пользѣ, оно являлось бы лишь выводомъ изъ сознанной выгоды. Этой мысли Гроцій не допускаетъ, считая, что такое воззрѣніе способно унизить идею права. Поэтому, оспаривая такое мнѣніе, представителемъ котораго онъ выставляетъ Карнеада, Гуго Гроцій выдвигаетъ другое начало. Люди соединяются въ общества для устроенія правового порядка вслѣдствіе безотчетнаго стремленія къ общенію (appetitus societatis), т. е. къ сожительству съ подобными себѣ въ мирномъ единеніи, организованномъ согласно требованію разума [3]). Такимъ образомъ право оказывается не производнымъ,

[1]) Введеніе, I.
[2]) Введеніе, VIII.
[3]) Введеніе, VI.

а первоначальнымъ даннымъ въ природѣ человѣка. Въ дѣйствительности Гуго Гроцій вовсе не такъ далекъ отъ оспариваемаго имъ Карнеада, какъ онъ это думаетъ. „Нужно замѣтить, говоритъ онъ, что въ началѣ люди соединились въ гражданское общество не для того только, чтобы повиноваться велѣніямъ Бога; они сдѣлали это непроизвольно, побуждаемые къ этому единенію основаннымъ на опытѣ убѣжденіемъ въ слабости обособленныхъ семействъ, въ незащищенности противъ насилія при разъединенности группъ“ [1]). Гуго Гроцій готовъ даже допустить, что враждебное отношеніе другъ къ другу и составляетъ черту первобытнаго состоянія. По крайней мѣрѣ, доказывая, что война не противорѣчитъ требованіямъ природы, Гроцій утверждаетъ, что война, какъ и природа, въ основѣ имѣютъ то же стремленіе къ самосохраненію [2]).

Такимъ образомъ, главнымъ основаніемъ права является природа. Хотя право существовало бы и безъ Бога, но такъ какъ Богъ есть и Онъ творецъ всего сущаго, то вторымъ основаніемъ права должно признать Бога [3]). Наконецъ право природы выставляетъ безусловное требованіе исполнить въ точности принятое на себя по договору обязательство, и здѣсь третья основа права, оказывающаяся какъ бы внучкой первой [4]). На этихъ трехъ основахъ, природѣ, Богѣ и договорѣ, Гуго Гроцій строитъ такую схему существующаго права. Право вытекаетъ изъ природы и будетъ естественнымъ (jus naturale) или изъ воли и тогда будетъ положительнымъ (jus voluntarium). Положительное право различается смотря по тому, чьей волей оно установлено, Бога или человѣка, и сообразно тому называется божественнымъ (jus divinum) или человѣческимъ (jus humanum). Послѣднее принято или въ средѣ извѣстнаго народа (jus civile) или всѣми народами (jus gentium).

Естественное право есть правило, диктуемое истиннымъ разумомъ, который даетъ намъ понять, что данное дѣйствіе, согласное или нѣтъ съ разумною природою, является нравственно необходимымъ или нравственно несообразнымъ, а слѣдовательно повелѣваемымъ или запрещаемымъ со сто-

[1]) Кн. I, гл. IV, p. VII, § 3 (I, 310).
[2]) Кн. I, гл. II, p. 1, § 4.
[3]) Введеніе, XII.
[4]) Введеніе, XV.

роны Бога, творца природы [1]). Естественное право неизмѣнно, оно не можетъ быть измѣнено даже Богомъ. Какъ не можетъ Богъ сдѣлать, чтобы два и два не было четыре, такъ не въ состояніи Онъ воспрепятствовать дурному быть дурнымъ [2]). Можетъ показаться, что животныя, которыя находятся подъ дѣйствіемъ той же природы, не чужды естественному праву. Но Гроцій отвергаетъ такой выводъ въ виду того, что животныя лишены разума и слова [3]). Между тѣмъ „пока право собственности не было установлено, пользованіе вещами сообща было естественнымъ правомъ такъ же, какъ и осуществленіе своихъ интересовъ“ [4]). Только въ этомъ отношеніи человѣкъ былъ равенъ животнымъ. Еще менѣе понятно, какъ допускаетъ Гроцій превращеніе естественнаго права общаго пользованія въ положительное право частной собственности, когда самъ онъ провозглашаетъ неизмѣнность естественнаго права.

Человѣческое право,—это установленіе воли людей, т. е. право, истекающее отъ государственной власти. Но оно можетъ быть уже права государства и можетъ быть шире. Первое основывается на власти отца или хозяина, второе — это право общенародное, т. е. то, которое получило свою силу по волѣ всѣхъ или большаго числа народовъ [5]).

Божественное право обязано своимъ существованіемъ волѣ Бога. Эта воля раскрывалась или всему человѣчеству, или избранному народу. Весь родъ человѣческій познавалъ право божественное трижды: при сотвореніи міра, послѣ потопа и въ ученіи Христа. Это право обязательно для всѣхъ людей. Спеціально божественное право было открыто еврейскому народу и потому оно ни для кого, кромѣ евреевъ, необязательно [6]).

Изъ всего изложеннаго не трудно видѣть, какою неопредѣленностью и сбивчивостью отличается ученіе Гуго Гроція о естественномъ правѣ. Оно совершенно не даетъ возможности провести границу между правомъ и нравственностью, а между тѣмъ Гроцій имѣетъ въ виду построить междуна-

---

[1]) Кн. I, гл. I, p. X, § 1 (I, 75).
[2]) Кн. I, гл. I, p. X, § 5 (I, 81).
[3]) Кн. I, гл. I, p. X, § 1 (I, 84).
[4]) Кн. I, гл. I, p. X, § 7 (I, 83).
[5]) Кн. I, гл. I, p. XIV, § 1 (I, 90—91).
[6]) Кн. I, гл. I, p. XV, §§ 1—3 (I, 93—95).

родное право на строго юридическомъ фундаментѣ. Менѣе всего заслуживаетъ онъ названія отца естественнаго права, потому что, какъ мы видѣли, оно не было чуждо предшествующимъ временамъ, а въ ученіи Гроція оно не получило никакого новаго обоснованія. Но современная намъ точка зрѣнія исторической перспективы не совпадаетъ съ точкою зрѣнія людей его времени. Его ученіе произвело сильное впечатлѣніе, казалось открывшимъ новое основаніе, и потому создало школу почитателей.

V. „Государство есть лучшая форма соединенія свободныхъ людей для пользованія покровительствомъ законовъ и для общей выгоды“ [1]). Въ представленіи Гуго Гроція государство есть актъ сознательной дѣятельности человѣка. Государство держится договоромъ. Изъ этого договорнаго начала Гуго Гроцій выводитъ право каждаго гражданина перемѣнить подданство, безъ разрѣшенія правительства. „Извѣстно, что есть народы, гдѣ это недозволено, напр. въ Московскомъ государствѣ“ [2]). Но Гроцій не видитъ достаточныхъ къ тому основаній, если только государственное соединеніе не образовалось подъ этимъ условіемъ. Молчаливаго условія не покидать отечества Гроцій не предполагаетъ. Однако, если отдѣльнымъ гражданамъ выходъ свободенъ, то нельзя допустить, чтобы граждане покинули свое отечество массою: не все равно, что черпать воду въ рѣкѣ ведромъ, что отвести теченіе рѣки по каналу.

Въ каждомъ государствѣ имѣется верховная власть, которая называется суверенной, потому что дѣйствія ея независимы отъ чьего-либо усмотрѣнія, не могутъ быть уничтожены какою либо человѣческой волей [3]).

Кто же субъектъ этой власти? Подобно тому, какъ зрѣніе присуще тѣлу вообще, а въ частности органомъ его служитъ глазъ, такъ общимъ субъектомъ суверенитета является—одно или нѣсколько лицъ, смотря по законамъ и нравамъ каждой страны [4]). Таковъ взглядъ Гроція, который онъ подтверждаетъ еще оспариваніемъ мнѣнія, будто суверенитетъ держится въ народѣ, будто воля народа выше воли государя. Дѣйствительно, народъ обладалъ когда-то сувере-

[1]) Кн. I, гл. I, р. XIV, § 1 (I, 90).
[2]) Кн. II, гл. V, р. XXIV, §§ 1 и 2 (I, 540).
[3]) Кн. I, гл. III, р. VII, § 1 (I, 203).
[4]) Кн. I, гл. III, р. VII, §§ 1 и 3 (I, 204 и 206).

нитетомъ, но затѣмъ передалъ его добровольно избраннымъ лицамъ. „Каждому человѣку позволено отдаваться въ рабство кому хочетъ, какъ это опредѣляли еврейское и римское право. Почему же цѣлому народу, зависящему отъ самого себя, не было бы разрѣшено подчиниться одному или нѣсколькимъ лицамъ, предоставленіемъ имъ всего права управленія, безъ сохраненія за собой самой малѣйшей частицы?“ [1]). Могутъ быть различныя основанія, почему народъ найдетъ нужнымъ передать свой суверенитетъ избраннику: напр. опасность нашествія враговъ, голодъ. Если всякій въ правѣ избрать себѣ тотъ образъ жизни, какой ему нравится, почему бы народъ не могъ распорядиться своимъ суверенитетомъ [2]). Къ этому нужно прибавить соображеніе Аристотеля, что нѣкоторые люди предназначены самою природою къ рабству; это соображеніе примѣнимо къ цѣлымъ народамъ, которые способны только повиноваться, но не управляться [3]).

Могутъ возразить, что народъ выше правителей уже потому, что власть идетъ отъ него къ нимъ. Но правильно возразилъ Валентиніанъ солдатамъ, настаивавшимъ на распоряженіи, котораго онъ не хотѣлъ сдѣлать: ваша воля была избрать меня императоромъ,—но теперь вы въ моей волѣ [4]). Философы имѣютъ наготовѣ еще возраженіе: всякая власть устанавливается въ интересѣ управляемыхъ, а не управляющихъ. Но это невѣрно, во-первыхъ потому, что власть надъ народомъ пріобрѣтается иногда завоеваніемъ и слѣдовательно исключительно въ интересѣ побѣдителя, а во-вторыхъ и вообще ниоткуда не слѣдуетъ, чтобы народъ былъ выше государя: вѣдь опека учреждается въ интересѣ опекаемаго, хотя никто не скажетъ, что опекунъ обязанъ подчиняться его волѣ [5]).

Такими соображеніями пытается Гуго Гроцій опровергнуть всѣ доводы тѣхъ, которые, исходя изъ идеи народовластья, возражали противъ суверенитета власти государя. Однако, онъ оставляетъ поле для примѣненія опровергаемой идеи: суверенитетъ возвращается къ народу въ случаѣ смерти

---

[1]) Кн. I, гл. III, p. VIII, § 1 (I, 207).
[2]) Кн. I, гл. III, p. VIII, § 2 (I, 207).
[3]) Кн. I, гл. III, p. VIII, § 4 (I, 210).
[4]) Кн. I, гл. III, p. VIII, § 13 (I, 219).
[5]) Кн. I, гл. III, p. VIII, § 14 (I, 221).

государя въ избирательной монархіи, а также въ случаѣ прекращенія династіи [1]).

Взглядъ Гуго Гроція на верховную власть носитъ совершенно патримоніальную окраску. Онъ тщательно поддерживаетъ въ изложеніи эту черту, проводитъ всюду параллель между верховною властью и правомъ собственности. Объектомъ этой власти являются не люди, а само управленіе государствомъ или само государство [2]). Власть пріобрѣтается тѣми же способами, что и право собственности [3]). И обратно, власть прекращается такъ же, какъ и право собственности. Поэтому, если преступленіе собственника не влечетъ за собою потерю собственности, то и преступленіе государя не въ состояніи лишить его власти [4]). Изъ патримоніальнаго характера верховной власти слѣдуетъ, что государь въ правѣ отчуждать части территоріи [5]). Отношеніе государя къ власти можетъ строиться не только на-подобіе права собственности, но и на-подобіе узуфрукта, напр. при регентствѣ [6]).

Удивительно, какъ не замѣтилъ Гроцій глубокаго противорѣчія между его ученіемъ о суверенитетѣ, коренящемся въ самомъ государствѣ, и взглядомъ на государство, какъ на объектъ частной собственности государя.

VI. Вопросамъ частнаго права Гуго Гроцій удѣляетъ такъ много вниманія, что почти всѣ основные вопросы этой области права находятъ у него разрѣшеніе.

Нѣкогда каждый человѣкъ могъ брать то, что̀ соотвѣтствовало его потребностямъ и что̀ могло быть потреблено. Такое пользованіе замѣняло право собственности. Какъ только одинъ завладѣвалъ нужною ему вещью, другой не могъ уже посягать на нее, не нарушая справедливости [7]). Подобное состояніе могло продолжаться до тѣхъ поръ, пока не развились потребности человѣка. „Когда люди перестали питаться дикими плодами, жить въ пещерахъ, покрывать тѣло корою или шкурами дикихъ животныхъ и избрали болѣе удобный образъ жизни, пришлось прибѣгнуть къ искусству, которое

---

[1]) Кн. II, гл. IX, р. I и II (II, 88).
[2]) Кн. II, гл. III, р. IV, § 1 (II, 434).
[3]) Кн. I, гл. III, р. VIII, § 6 (I, 212).
[4]) Кн. II, гл. I, р. IX, § 2 (I, 359).
[5]) Кн. I, гл. III, р. XII, § 3 (I, 235); кн. II, гл. VI, р. VII (I, 562—563).
[6]) Кн. II, гл. VI, р. III (I, 556—557).
[7]) Кн. II, гл. II, р. II, § 1 (I, 384).

одинъ примѣнялъ къ тому, иной къ другому. Разстояніе, раздѣлявшее людей, отсутствіе справедливости и любви привели къ тому, что ни въ производствѣ, ни въ потребленіи не сохранилось уже равенства. Мы узнаемъ въ то же время, какимъ образомъ вещи стали частною собственностью. Это не было простымъ актомъ воли, потому что никто не могъ знать, что̀ именно хочетъ человѣкъ сдѣлать своимъ, и нѣсколько человѣкъ могли пожелать присвоить себѣ одну и ту же вещь. Это было дѣломъ договора, явнаго, напр. при раздѣлѣ, или молчаливаго, напр. при завладѣніи. Надо думать, что съ момента, какъ люди стали тяготиться имущественною общностью, всѣ пришли къ соглашенію, что кто чѣмъ обладаетъ, то будетъ имѣть на правѣ частной собственности“ [1]). Однако, слѣды первоначальнаго комунизма сохраняются до сихъ поръ. Они замѣтны въ присвоеніи чужихъ вещей въ состояніи крайней необходимости, въ правѣ общаго пользованія, напр. рѣками, дорогами, моремъ [2]).

Такимъ образомъ „право собственности, въ его современномъ видѣ, введено человѣческою волею. Но разъ оно установлено, естественное право подсказываетъ мнѣ, что преступно присвоивать себѣ, помимо твоей воли, то, что̀ принадлежитъ тебѣ“ [3]). Между всѣми собственниками существуетъ безмолвное соглашеніе возвращать вещь, случайно попавшую въ его руки, тому, кому она принадлежитъ [4]). Сущность права собственности, по мнѣнію Гроція, заключается въ возможности распоряженія и отчужденія [5]). И уваженіе къ праву переносится всѣми съ прежняго собственника на новаго.

Гуго Гроцій посвящаетъ цѣлую главу изложенію способовъ пріобрѣтенія права собственности, отчасти слѣдуя за римскими юристами, отчасти подвергая ихъ мнѣнія критикѣ, въ общемъ весьма слабой.

Среди дѣйствій человѣка, направленныхъ къ пользѣ другихъ, можно различать акты благотворительности и акты обмѣна. Вторые называются договорами. Природа повелѣваетъ соблюдать равенство въ договорахъ, такъ что нарушеніе его

---

[1]) Кн. II, гл. II, р. II, §§ 4 и 5 (I, 389—390).
[2]) Кн. II, гл. II, р. X и XIII, § 1 (II, 409—411).
[3]) Кн. I, гл. I, р. X, § 4 (I, 80).
[4]) Кн. II, гл. X, р. I, § 2 (II, 112).
[5]) Кн. II, гл. VI, р. I, § 1 (II, 554).

даетъ право требованія той сторонѣ, которая въ обмѣнѣ получила меньше. Опредѣлителемъ равенства является цѣнность, какъ мѣрило всѣхъ вещей съ точки зрѣнія потребности [1]). Гуго Гроцій даетъ обзоръ различныхъ договорныхъ отношеній, извѣстныхъ римскому праву. Если обязательность исполненія договоровъ основывается на естественномъ правѣ, то обязанность возмѣщенія причиненнаго вреда не менѣе естественна. Если вредъ причиненъ чести человѣка, онъ все же долженъ быть возмѣщенъ денежно, потому что деньги общее мѣрило всего, одареннаго полезностью [2]).

Лучъ естественнаго права проникаетъ и семью. По естественному праву бракъ есть сожительство мужчины и женщины, которое ставитъ послѣднюю подъ надзоръ и охрану мужчины. Такое отношеніе основывается на договорѣ, которымъ женщина обязывается подчиниться мужчинѣ [3]). Этимъ ограничивается требованіе естественнаго права. Ни многоженство, ни разводъ не противорѣчатъ природѣ. Они запрещены только положительнымъ правомъ, человѣческимъ и божескимъ [4]). Необходимость согласія отца на бракъ сына основывается только на законѣ гражданскомъ, а не на естественномъ правѣ. Гуго Гроцій сознаетъ трудность оцѣнки тѣхъ препятствій къ браку, которыя вытекаютъ изъ родства и свойства [5]). Понятно, почему недопустимъ бракъ въ первой степени родства: отношеніе мужа къ женѣ несовмѣстимо съ отношеніемъ отца къ дочери. Но допущеніе брака между остальными родственниками, а тѣмъ болѣе свойственниками, можетъ быть объяснено разными историческими причинами, но не требованіемъ природы.

Гуго Гроцій устанавливаетъ три періода въ жизни дѣтей: дѣтства, когда ребенокъ и его имущество въ полной собственности отца, отрочества, когда сынъ или дочь подчинены отцу лишь въ тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя имѣютъ отношеніе къ семейной жизни, и возмужалости, когда дѣти достигаютъ полной независимости и обязываются лишь къ почтительности и уваженію [6]). „Съ точки зрѣнія естествен-

---

[1]) Кн. II, гл. XII, р. XIV, § 1 (II, 167).
[2]) Кн. II, гл. XVII, р. XXII (II, 322).
[3]) Кн. II, гл. V, р. VIII, § 2 (I, 500).
[4]) Кн. II, гл. V, р. IX (I, 506).
[5]) Кн. II, гл. V, р. XII (I, 510—526).
[6]) Кн. II, гл. V, р. II—VI (I, 493—497).

наго права отецъ можетъ, если этого не запрещаетъ положительный законъ, заложить или даже продать сына, когда нѣтъ другихъ способовъ прокормить ребенка". „Предполагается, что природа даетъ право дѣлать все то, безъ чего невозможно достигнуть того, что̀ сама она повелѣваетъ". За этими предѣлами дѣйствуетъ уже положительное право во всемъ его разнообразіи. Но Гроцій отрицаетъ права родителей на жизнь дѣтей на томъ основаніи, что вообще человѣкъ не можетъ имѣть права на жизнь подобнаго себѣ [1]).

Наслѣдственное право, по мнѣнію Гроція, находится въ полномъ соотвѣтствіи съ требованіями природы. „Право завѣщать, въ своемъ существѣ, тѣсно связано съ правомъ собственности, а потому оно является учрежденіемъ права естественнаго" [2]), говоритъ Гуго Гроцій, забывая, что самое право собственности онъ построилъ не на природѣ, а на человѣческомъ установленіи. „Я могу отчуждать принадлежащую мнѣ вещь не только просто, но также и подъ условіемъ и съ оговоркою о возвращеніи, даже съ сохраненіемъ за собою владѣнія и полнаго пользованія отчужденною вещью. Завѣщаніе и есть такое отчужденіе, которое дѣлается на случай смерти, съ возможностью поворота до смерти и съ сохраненіемъ за собою владѣнія и пользованія". „Наслѣдованіе по закону ничто иное, какъ завѣщаніе, основанное на предполагаемой волѣ" [3]). Нельзя думать, чтобы собственникъ, не оставившій завѣщанія, желалъ предоставить свое имущество первому встрѣчному, который въ состояніи былъ бы овладѣть имъ. Нужно встать на его точку зрѣнія и предположить, кому онъ хотѣлъ бы оставить свое имущество [4]). Самое естественное предположить, что человѣкъ имѣлъ въ виду прежде всего своихъ дѣтей, забота о которыхъ внушена ему природою. Если дѣтей нѣтъ, то имущество, доставшееся отъ восходящихъ, должно возвратиться въ родъ, потому что это актъ благодарности за дареніе, который выше акта самаго даренія. Имущество, собственнымъ трудомъ пріобрѣтенное, должно идти къ тѣмъ, кто ближе всего наслѣдодателю. Очевидно, что такими лицами будутъ ближайшіе

---

[1]) Кн. II, гл. V, р. XXVIII (I, 546).
[2]) Кн. II, гл. VI, р. XIV, § 1 (I, 571).
[3]) Кн. II, гл. VII, р. X, § 2 (II, 31).
[4]) Кн. II, гл. VII, р. III (II, 9).

родственники, потому что, чѣмъ ближе степень родства, тѣмъ, по общему правилу, тѣснѣе нравственная связь [1]). Гуго Гроцій не останавливается на вопросѣ, не прекращается ли сознаніе этой связи за предѣлами извѣстной степени родства.

VII. Въ „De jure belli ac pacis“ нашло себѣ мѣсто не только гражданское, но и уголовное право.

Вниманіе философа-юриста долженъ былъ остановить на себѣ основной вопросъ о сущности и цѣли карательной дѣятельности. Что̀ такое наказаніе? Это есть „злое страданіе, причиняемое за злое дѣяніе“ [2]). Среди того, что̀ природа объявляетъ дозволеннымъ и справедливымъ, занимаетъ мѣсто и то положеніе, что причинившій зло долженъ и потерпѣть зло. На чемъ основывается право наказанія, спрашиваетъ Гроцій, и отвѣчаетъ: на договорѣ. „Подобно тому, какъ продавецъ предполагается обязаннымъ подчиниться всѣмъ послѣдствіямъ купли-продажи, такъ и преступникъ долженъ признаваться добровольно подчинившимся наказанію, потому что тяжелое преступленіе не можетъ остаться безнаказаннымъ; тотъ, кто хотѣлъ совершить проступокъ, хотѣлъ также и перенести наказаніе“ [3]). Но, если преступленіе должно быть наказано, то отсюда покуда не ясно, кто же долженъ наказывать? Природа сама подсказываетъ, что право наказанія можетъ принадлежать не равному, а только высшему, не по нравственной оцѣнкѣ, а по общественному положенію [4]).

Какова же цѣль наказанія? Цѣль не можетъ быть въ самомъ наказаніи. Только Богъ, по своему абсолютному превосходству, можетъ покарать прегрѣшившаго человѣка, не задаваясь какою либо цѣлью [5]). Но человѣкъ, подвергающій человѣка наказанію, не можетъ не дать себѣ отчета въ цѣли этого дѣйствія. Наказаніе не можетъ быть просто возмездіемъ, потому что „это противорѣчило бы разумной природѣ, которая не позволяетъ человѣку причинять подобному себѣ существу зло иначе, какъ въ виду какого либо добра“ [6]).

---

[1]) Кн. II, гл. VII, р. X (II, 30).
[2]) Кн. II, гл. XX, р. I, § 1 (II, 373).
[3]) Кн. II, гл. XX, р. II, § 3 (II, 379).
[4]) Кн. II, гл. XX, р. III, § 1 (II, 380).
[5]) Кн. II, гл. XX, р. IV, § 2 (II, 382—383).
[6]) Кн. II, гл. XX, р. V, § 1 (II, 386).

Природа ужаснулась бы при зрѣлищѣ человѣка, причиняющаго другому страданія для того только, чтобы насладиться мученіемъ.

Въ наказаніи слѣдуетъ имѣть въ виду три стороны: пользу того, кто совершилъ преступленіе, пользу того, кто потерпѣлъ отъ преступленія, и наконецъ, пользу всего міра [1]). Всякое дѣйствіе, которое предпринимается по здравомъ размышленіи и притомъ повторяется, создаетъ привычку. Надо какъ можно скорѣе отнять у порока его соблазнительность: нельзя сдѣлать этого лучше, какъ присоединивъ къ испытываемому отъ преступленія удовольствію связанное съ нимъ неразрывно страданіе. Польза отъ наказанія преступника здѣсь очевидна. Польза отъ наказанія для потерпѣвшаго состоитъ въ томъ, чтобы вредное дѣйствіе не было повторено ни тѣмъ же самымъ преступникомъ, ни другими. Наказаніе же удерживаетъ отъ преступленія всѣхъ вообще. И въ этомъ результатѣ наказанія выражается польза всего міра, заинтересованнаго въ томъ, чтобы преступность исчезла или по крайней мѣрѣ уменьшилась. Съ того времени, какъ карательная дѣятельность получаетъ государственную организацію, устраняется частная месть, столь опасная для общества.

Налагаемое наказаніе должно сообразоваться съ внутреннею и внѣшнею стороною преступной дѣятельности. Съ внутренней стороны вовсе ненаказуемы голый умыселъ и приготовленіе, такъ же какъ и дѣйствія совершенныя въ состояніи необходимости [2]). Съ внѣшней стороны мѣра наказанія должна сообразоваться съ величиною причиненнаго вреда, а потому дѣйствія, не причинившія никакого вреда, не могутъ быть вовсе наказуемы [3]).

VIII. Гуго Гроцій считается отцомъ науки международнаго права. Дѣйствительно, онъ первый далъ такое полное и до извѣстной степени систематизированное изложеніе тѣхъ правилъ, которыми должны руководствоваться народы въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Но основателемъ науки трудно признать человѣка, который не далъ ей твердой основы.

Гуго Гроцій оспариваетъ мнѣніе, будто въ основѣ между-

---

[1]) Кн. II, гл. XX, p. VI, § 2 (II, 389).
[2]) Кн. II, гл. XX, p. XVIII, XIX, § 1, XXXIX, § 4 (II, 420, 421, 449).
[3]) Кн. II, гл. XX, p. XX, § 1, p. XXX, § 1 (II, 423, 434).

народныхъ отношеній лежитъ сила, и утверждаетъ, что такою основою является право и справедливость. Это право и есть международное право (jus gentium). Источникъ этого права двоякій: природа и соглашеніе народовъ. Поэтому международное право отчасти естественнаго, отчасти положительнаго происхожденія [1]). Соотвѣтственно первому источнику народы пользуются тѣми правилами поведенія, какими руководствовались отдѣльные люди въ первобытномъ состояніи. Второй же источникъ выражается въ сложившихся обычаяхъ и договорахъ [2]). Называя международное право jus gentium, Гуго Гроцій не могъ избѣгнуть той двусмысленности, которая соединяется съ этимъ выраженіемъ, которую онъ самъ сознавалъ [3]) и которая не могла не отразиться на выводахъ.

Очевидно, та часть международнаго права, которая основывается на природѣ, не можетъ быть измѣнена другою частью, примыкающею къ положительному праву. Такъ во время войны смолкаютъ положительные законы, дѣйствующіе въ мирное время, но не естественные [4]). Война не противорѣчитъ природѣ, которая допускаетъ употребленіе силы для самозащиты,—положительное международное право опредѣляетъ способы пользованія силою, не противные условіямъ общежитія [5]).

Соотвѣтственно поводу, вызвавшему появленіе „De jure belli ac pacis“, центръ тяжести въ первомъ систематическомъ изложеніи международнаго права находится въ войнѣ. Гуго Гроцій умѣлъ внести гуманность во враждебныя отношенія воюющихъ сторонъ, убѣдить въ необходимости щадить женщинъ и дѣтей, относиться по-человѣчески къ военноплѣннымъ и эта одна практическая черта способна заставить закрыть глаза на теоретическіе недостатки предпринятой попытки.

---

[1]) Введеніе, XVII, кн. I, гл. I, р. XIV, § 1 (I, 91).
[2]) Кн. I, гл. I, р. XIV, § 1.
[3]) Кн. II, гл. VIII, р. I, § 1 (I, 61).
[4]) Введеніе, XXVI.
[5]) Кн. I, гл. II, р. I, § 5 (I, 109).

§ 25. Томасъ Гоббсъ.

Литература: Полное собраніе сочиненій Гоббса, Opera philosophica latina и English Works, издано въ 1839 году. На русскомъ языкѣ имѣется старинный переводъ De cive, Веницѣева, *Оомы Гобезія начальныя основанія философическія о гражданинѣ*, 1776. Въ 1868 году появился въ русскомъ переводѣ *Левіаѳанъ, или о сущности, формѣ и власти государства*. Литература о Гоббсѣ въ послѣднее время сильно обогатилась: Jeanvrot, *De l'origine et des principes des lois d'après Th. Hobbes*, 1881; Kollberg, *Hobbes Staatslehre*, 1883; Robertson, *Hobbes*, 1886 (англ.); Lyon, *La philosophie de Hobbes*, 1893; Messer, *Das Verhältniss von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes*, 1893; Thonnies, *Hobbes Leben und Lehre*, 1896 (лучшая работа); Вальденбергъ, *Законъ и право въ философіи Гоббса*, 1900; Смирновъ, *Исторія англійской этики*, т. I, 1880, стр. 268—291; Бершадскій, *Очерки исторіи философіи права*, вып. I, 1892, стр. 169—207; Камбуровъ, *Идея государства у Гоббса*, 1906.

I. Въ продолжительное царствованіе Елизаветы, твердо державшей знамя протестантизма и уважавшей права націи, въ Англіи сильно укрѣпился парламентъ. И при такихъ условіяхъ на тронъ Англіи вступаетъ новая династія Стюартовъ въ лицѣ Іакова I, династія, отличавшаяся во всѣхъ своихъ членахъ показною набожностью, страстью къ роскоши и наслажденіямъ, неуваженіемъ къ интересамъ націи и правамъ личности, неумѣніемъ своевременно уступать настоятельному голосу общественнаго мнѣнія. Воспитанные въ идеѣ континентальнаго абсолютизма, Стюарты не могли примириться съ ролью англійскаго парламента.

Іаковъ I, въ сочиненіи „Истинный законъ свободной монархіи", проводилъ теоретически и практически ту идею, что король выше закона, что лишь добрая воля и желаніе показать примѣръ подданнымъ побуждаютъ короля придерживаться законности, что парламентъ дѣйствуетъ не въ силу своихъ правъ, а въ силу милости короля. Основаніе монархической власти Іаковъ I видѣлъ въ божественномъ ея происхожденіи. Какъ теологъ, Іаковъ I съ особенною авторскою гордостью подкрѣпляетъ ссылками на Св. Писаніе преемственность своей власти отъ ветхозавѣтныхъ патріарховъ. Эта идея божественнаго происхожденія королевской власти, выдвинутая католическою церковью въ моментъ ея союза съ государственною властью и отброшенная ею уже въ періодъ средневѣковой борьбы двухъ властей, въ XVII

вѣкѣ снова торжествуетъ. На нее опираются монархи, какъ Людовикъ XIV или Іаковъ I, и поддерживающіе ихъ теоретики, какъ Боссюэтъ во Франціи или Фильмеръ въ Англіи.

Карлъ I, весьма порядочный въ частныхъ отношеніяхъ, не считалъ обязательными для себя, какъ короля, тѣ правила поведенія, которыя необходимы для джентльмена. Давая обѣщанія, онъ и не думалъ объ ихъ исполненіи, если они не согласовались съ его королевскими интересами. Онъ прямо высказывалъ мысль, что король, получившій власть отъ Бога, не связанъ договоромъ съ націей, что вынужденное обстоятельствами слово всегда можетъ быть нарушено, если того требуетъ интересъ государства.

Абсолютизмъ Стюартовъ, не останавливавшійся передъ личною неприкосновенностью гражданъ и даже ихъ жизнью, оказался безсиленъ противъ имущества частныхъ лицъ. Для короля, вѣчно нуждавшагося въ деньгахъ и предпринявшаго крайне неудачныя войны, была очень тяжела необходимость согласія парламента на увеличеніе налоговъ. На этой почвѣ возгорѣлась борьба, и здѣсь парламентъ, чувствуя за собою сочувствіе народа, выдерживалъ твердо оппозицію.

Въ стремленіи Стюартовъ стать выше націи поддержку королямъ оказывало духовенство, и благодарные монархи покровительствовали церкви. Іаковъ I высказалъ положеніе: „нѣтъ епископовъ, нѣтъ короля“, а священники дѣятельно воздѣйствовали на народъ, чтобы облегчить Карлу I возможность взиманія налоговъ безъ согласія парламента.

Борьба между королемъ и парламентомъ перешла въ междуусобную войну, которая закончилась плѣномъ Карла I, судомъ надъ нимъ и наконецъ казнью (1648). Торжество индепендентовъ съ Оливеромъ Кромвелемъ во главѣ благопріятствовало утвержденію вѣротерпимости. Но и реставрація Стюартовъ (1660) не измѣнила дѣла въ виду того, что Карлъ II, сочувствовавшій втайнѣ католицизму, принужденъ былъ отстаивать тотъ же принципъ религіозной свободы, чтобы добиться признанія католицизма на территоріи Англіи.

Это было время наибольшаго расцвѣта абсолютизма въ Англіи, какъ и на всемъ континентѣ. Абсолютизмъ этотъ основывался на идеѣ божественнаго, а не народнаго или договорнаго происхожденія королевской власти. Благодаря своеобразной комбинаціи общественныхъ условій въ Англіи, абсо-

лютизмъ, опираясь на духовенство, долженъ былъ стать на почву вѣротерпимости.

Проводникомъ крайнихъ идей государственнаго абсолютизма въ этотъ историческій моментъ выступаетъ Томасъ Гоббсъ.

II. Томасъ Гоббсъ родился въ 1588 году въ Мальмсбери. Отецъ его, хотя и принадлежалъ къ духовному сословію, былъ грубый и необразованный человѣкъ. Томасъ рано остался сиротою. Тѣмъ болѣе удивительнымъ представляются сообщенія о тщательной обработкѣ, какой подверглись выдающіяся способности мальчика, который шести лѣтъ изучалъ латинскій и греческій языки, восьми писалъ латинскіе стихи. Въ университетъ поступилъ онъ на семнадцатомъ году и здѣсь сразу пріобрѣлъ то глубокое отвращеніе къ царившей тамъ схоластикѣ и къ Аристотелю, которое осталось у него потомъ на всю жизнь.

Въ поискахъ общественнаго положенія Гоббсъ поступаетъ компаньономъ къ лорду Кавендишу, съ которымъ и отправляется путешествовать по Европѣ, преимущественно по Франціи и Италіи. Это первое путешествіе возбудило въ Гоббсѣ интересъ къ классицизму, подъ вліяніемъ котораго онъ принялся за переводъ Ѳукидида.

По возвращеніи изъ перваго путешествія молодой Гоббсъ сблизился съ престарѣлымъ Бэкономъ, состоялъ при немъ какъ бы секретаремъ и являлся повѣреннымъ его мыслей. Это сближеніе оставило слѣдъ въ міросозерцаніи философа.

Освобожденный отъ обязанностей кампаньона вслѣдствіе смерти лорда Кавендиша, Гоббсъ переходитъ на положеніе воспитателя одного изъ молодыхъ отпрысковъ той же фамиліи. Въ этомъ положеніи онъ снова путешествуетъ по континенту, гдѣ завязываетъ знакомства съ выдающимися личностями, какъ Декартъ или Гассенди во Франціи, Галилей въ Италіи. Возраженія на дуализмъ Декарта, встрѣченныя послѣднимъ довольно презрительно, не мѣшали ему отнестись со вниманіемъ къ раціонализму и математическому методу. Подъ новымъ вліяніемъ должно было ослабѣть прежнее бэконовское вліяніе. Въ это время Гоббсъ чувствуетъ въ себѣ силу и въ умѣ его уже зрѣетъ планъ философской системы, которая должна охватить въ стройномъ единствѣ какъ внѣшній міръ, такъ и общество. По возвращеніи въ Англію

(1637) онъ постепенно подготовляетъ философскую трилогію: „De corpore, de homine, de cive“.

Убійство французскаго короля Генриха IV іезуитомъ Равальякомъ, случившееся во время перваго заграничнаго путешествія Гоббса, произвело на него огромное впечатлѣніе. Уже тогда сложилась у него глубокая ненависть къ религіозному фанатизму и вѣра въ монархизмъ, способный одинъ обезпечить то мирное существованіе, къ которому всегда стремилась душа Гоббса. Онъ любилъ скромный комфортъ и избѣгалъ всего, что̀ могло нарушить обычное теченіе жизни.

Между тѣмъ на родинѣ философа подготовлялись событія, предвѣщавшія бурю, а не тишь. И когда Долгій Парламентъ привлекъ къ суду лорда Страффорда, Гоббсъ бѣжалъ въ Парижъ, гдѣ прожилъ 11 лѣтъ, взирая изъ-за границы на тяжелыя событія первой англійской революціи. Побуждаемый злободневными вопросами, Гоббсъ выпускаетъ послѣднюю часть своей трилогіи ранѣе двухъ первыхъ. Въ 1642 году издаетъ Гоббсъ въ небольшомъ числѣ экземпляровъ, на латинскомъ языкѣ, сочиненіе „De cive“, въ которомъ авторъ развиваетъ взглядъ на сущность и происхожденіе нравственности, на право, на общественную организацію, на положеніе монарха. Надъ всѣми этими положеніями господствуетъ основная мысль, что общественный миръ можетъ быть достигнутъ только созданіемъ абсолютной государственной власти, которой должна быть подчинена сама религія.

Монархическія тенденціи Гоббса способствовали тому, что онъ былъ приглашенъ въ качествѣ преподавателя философіи и математики къ принцу Уэльскому, будущему Карлу-II, который жилъ въ Парижѣ съ цѣлымъ штатомъ. Но въ кругѣ придворныхъ все болѣе и болѣе укоренялось убѣжденіе, что Гоббсъ не что иное, какъ атеистъ, нетерпимый при священной особѣ короля. Когда Гоббсъ хотѣлъ поднести послѣднему экземпляръ только что вышедшаго новаго политическаго сочиненія „Левіафанъ“, онъ не былъ лично принятъ и ему дали понять, что онъ долженъ оставить дворъ. Гоббсъ возвратился въ Англію.

Новое произведеніе его [1]), представлявшее лишь болѣе распространенное и общедоступное изложеніе того, что̀ со-

---

[1]) Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, ceclesiastical and civil.

держалось уже въ „De cive“, произвело сильную сенсацію. Духовенство единодушно возстало противъ него, признавъ въ немъ безбожника. На Гоббса обрушилась критика, тѣмъ болѣе сильная, что въ математикѣ, на которой хотѣлъ основать свою философію Гоббсъ, онъ былъ дѣйствительно слабъ. Среди жестокой полемики, которую приходилось выдерживать Гоббсу послѣ появленія Левіафана, выпустилъ онъ и двѣ первыя части своей системы, „De corpore“, (1655) и „De homine“ (1658), которыя еще болѣе усилили нападки на него. Единственнымъ утѣшеніемъ могло служить Гоббсу отношеніе къ нему Кромвеля. Протекторъ англійской республики отнесся милостиво къ Гоббсу и предлагалъ ему, кажется, мѣсто личнаго секретаря. Такое отношеніе Кромвеля къ Гоббсу можно объяснить тѣмъ, что послѣдній, хотя и былъ монархистомъ, но не былъ легитимистомъ, и, отрицая божественное происхожденіе власти, онъ поддерживалъ Кромвеля.

Возвращеніе въ Англію Карла II, бывшаго ученика, мало измѣнило положеніе стараго философа. Милостивое отношеніе къ нему со стороны ученика вскорѣ стало, подъ придворнымъ вліяніемъ, смѣняться холоднымъ. Пенсія, назначенная королемъ, стала задерживаться. На старости лѣтъ Гоббсъ выпустилъ еще исторію англійской революціи подъ именемъ „Бегемотъ“, въ которой представилъ приближенныхъ Карла I не въ очень привлекательномъ видѣ, чѣмъ только усилилъ враждебное къ себѣ отношеніе.

Наконецъ, на 91 году, въ имѣніи семейства Кавендишъ, скончался Томасъ Гоббсъ, вѣчно искавшій мира, а въ дѣйствительности постоянно боровшійся съ перомъ въ рукѣ.

III. По Гоббсу философія есть познаніе разумомъ слѣдствій по ихъ причинамъ и причинъ по ихъ слѣдствіямъ [1]). Въ этомъ опредѣленіи сочетается англійскій эмпиризмъ и континентальный раціонализмъ, бэконовская индукція ставится рядомъ съ аристотелевскимъ силлогизмомъ. Философствовать или правильно мыслить—значитъ считать понятія, т. е. складывать ихъ и вычитать [2]). Поэтому математика должна быть признана основною наукою [3]).

---

[1]) *Leviathan*, ч. I, гл. V, стр. 115. Цитаты дѣлаются по англійскому изданію 1750 года (The morals and political Works of Thomas Hobbes).

[2]) *Leviathan*, ч. I, гл. V, стр. 112.

[3]) *Діалогъ между философомъ и студентомъ о законахъ въ Англіи* откры-

Объектомъ философіи можетъ быть только то, что̀ можно соединять или разъединять. Такимъ объектомъ будутъ только тѣла. Все существующее сводится къ тѣлу, всѣ явленія къ движенію. Поэтому Богъ, ангелы, душа — это объекты немыслимые, а слѣдовательно понятія эти—дѣло вѣры, но не философіи.

Различаются тѣла естественныя и искусственныя. Соотвѣтственно тому и философія раздѣляется на philosophia naturalis и philosophia civilis. Между естественнымъ и политическимъ тѣлами помѣщается человѣкъ, который, являясь природнымъ тѣломъ, въ то же время составная часть политическаго тѣла. Въ виду этого философія распадается на три части: физику, антропологію и политику [1]).

Не дѣлая никакихъ различій въ объектѣ познанія, Гоббсъ стремится представить весь міръ въ свѣтѣ чисто механическаго пониманія. Въ мірѣ существуютъ только тѣла и то, что̀ составляетъ нашу психическую жизнь, — также тѣло, только болѣе тонкое, потому что явленія нашей психической жизни—это движенія тончайшихъ атомовъ. Здѣсь механизмъ выражается въ формѣ матеріализма, которымъ Гоббсъ сближается съ своимъ другомъ Гассенди. Само общество не что иное, какъ тѣло, а потому оно должно быть изучаемо совершенно такъ же, какъ изучаются физикою части видимаго міра.

Методъ Гоббса, повидимому, національно-англійскій, т. е. эмпирическій. Въ его взглядѣ на общество обнаруживается направленіе ума, готоваго имѣть дѣло только съ фактами, наблюдаемыми въ дѣйствительности. Онъ не желаетъ смотрѣть на окружающія его природу и общество сквозь призму предвзятыхъ идей. Для него голая дѣйствительность, хотя бы и въ самомъ непривлекательномъ видѣ, дороже обмана, хотя бы и чуднаго. Ради истины онъ готовъ сорвать какой-угодно священный покровъ. Онъ смотритъ на общество людей, какъ анатомъ на трупъ прелестной дѣвушки. Но съ другой стороны Гоббсъ оказывается подъ большимъ влія-

---

вается такимъ разговоромъ. В. „Скажите, развѣ изученіе права менѣе раціонально, чѣмъ изученіе математики?“ О. „Не знаю, но всякое знаніе раціонально или оно ничего не стоитъ; но я могу сказать, что великіе математики не такъ часто впадаютъ въ ошибки, какъ профессора права“.

[1]) *De cive*, предисловіе, стр. 25. Цитаты дѣлаются по нѣмецкому переводу Кирхмана 1873 года.

ніемъ декартовскаго раціонализма. Установивъ эмпирически нѣкоторыя исходныя положенія, Гоббсъ развертываетъ свою общественную философію съ математическою послѣдовательностью. И онъ дѣйствительно убѣжденъ, что лучшій способъ изложенія общественныхъ вопросовъ—это геометрическій [1]).

IV. Никто до Гоббса не пытался поставить этику на почву совершенно независимую отъ теологіи. Онъ первый рѣшилъ подвести подъ нее чисто научный фундаментъ.

Какъ въ области физическихъ, такъ и въ области психическихъ и общественныхъ явленій дѣйствуетъ одинъ и тотъ же законъ неумолимой причинности, въ силу котораго всякое дѣйствіе человѣка составляетъ необходимое слѣдствіе всѣхъ предшествующихъ данныхъ.

Ощущенія, которыя составляютъ единственный матеріалъ человѣческаго познанія, раздѣляются на пріятныя и непріятныя. Воспоминаніе о пріятномъ ощущеніи вызываетъ желаніе (appetite) предмета ощущенія, воспоминаніе о непріятномъ ощущеніи возбуждаетъ отвращеніе (aversion) къ предмету, причинившему ощущеніе [2]). Мы или стремимся къ причинѣ пріятнаго ощущенія или уклоняемся отъ причины непріятнаго ощущенія. Когда на человѣка дѣйствуетъ рядъ желаній и отвращеній, то онъ находится въ состояніи колебанія. Послѣднее желаніе, перешедшее въ дѣйствіе, и есть то, что̀ называютъ волею. Свобода воли — выраженіе, не имѣющее значенія. Ее можно понимать только въ смыслѣ отсутствія внѣшнихъ препятствій, но не въ смыслѣ отсутствія причинности.

То, чего человѣкъ желаетъ, называется добромъ; то, отъ чего онъ отвращается,—зломъ. Абсолютнаго блага, за которымъ такъ гонялись греческіе философы, не существуетъ вовсе. Добро и зло зависятъ отъ полезности или вредности предмета для человѣка. Лучше всего то, что̀ благопріятствуетъ его самосохраненію; хуже всего то, что̀ ведетъ къ смерти.

Въ своихъ желаніяхъ и отвращеніяхъ человѣкъ вполнѣ эгоистъ. Онъ думаетъ только о себѣ, онъ желаетъ лишь того, что благопріятно ему, избѣгаетъ всего, что̀ вредно ему. До-

---

[1]) *De cive*, посвященіе, стр. 15.
[2]) *Leviathan*, кн. I, гл. VI, стр. 116.

казать эгоистическую натуру человѣка Гоббсу кажется не трудно. Нужно только отрѣшиться отъ тѣхъ чувствъ, которыя создались въ человѣкѣ подъ вліяніемъ общественной среды. Необходимо посмотрѣть на него внѣ этихъ условій въ естественномъ состояніи.

Не слѣдуетъ думать, что Гоббсъ принимаетъ естественное состояніе, какъ опытомъ установленную ступень въ культурѣ человѣчества, хотя онъ и не прочь сослаться на примѣръ современныхъ ему американскихъ дикарей [1]). На самомъ дѣлѣ это лишь методологическій пріемъ. Естественное состояніе, которое представляетъ человѣка какъ будто никогда не бывшимъ подъ вліяніемъ общества, есть ничто иное, какъ изображеніе человѣка, разоблаченнаго отъ всего того, что̀ дала ему общественная жизнь. Этотъ пріемъ необходимъ, чтобы потомъ показать, что̀ дало ему общество, въ чемъ обнаружилось благотворное вліяніе среды и чѣмъ является общество по отношенію къ индивиду.

V. Представленіе Гоббса о естественномъ состояніи совершенно не совпадаетъ съ представленіемъ Гуго Гроція. Нѣтъ ничего ошибочнѣе мнѣнія Аристотеля, будто человѣкъ по природѣ существо общительное, стремящееся къ общенію съ другими въ силу прирожденной склонности. Это мнѣніе построено на томъ, что человѣка разсматриваютъ не такимъ, какъ создала его природа, а такимъ, какимъ сдѣлало его общеніе. „Если бы человѣкъ любилъ другого по природѣ, нельзя было бы объяснить, почему человѣкъ неодинаково любитъ всѣхъ людей, и отчего предпочитаетъ онъ общество тѣхъ, отъ которыхъ онъ ждетъ болѣе, чѣмъ отъ другихъ, выгодъ и почета“ [2]). Чѣмъ объяснить, что человѣкъ, отправляясь въ путешествіе, запасается оружіемъ и компаньонами? Зачѣмъ передъ сномъ запираетъ онъ всѣ двери? Какого мнѣнія онъ о своихъ дѣтяхъ и слугахъ, когда держитъ на замкѣ свои комоды? [3]).

Ясно, что человѣкъ боится человѣка, какъ врага, угрожающаго его благополучію. Въ естественномъ состояніи [4]) человѣкъ для человѣка волкъ (homo homini lupus). „Слѣдуетъ безусловно признать, что происхожденіе всѣхъ круп-

[1]) *Leviathan*, Of Man, ч. I, гл. XIII, стр. 150.
[2]) *De cive*, гл. I, § 2, стр. 32—33.
[3]) *Leviathan*, Of Man, ч. I, гл. XIII, стр. 150.
[4]) *De cive*, посвященіе, стр. 13.

ныхъ и постоянныхъ соединеній людей основывается не на взаимномъ расположеніи, а на взаимномъ опасеніи“ [1]).

Причина опасенія лежитъ отчасти въ естественномъ равенствѣ ихъ, отчасти въ общей имъ всѣмъ готовности причинить другъ другу вредъ. Поэтому сочувствія со стороны другихъ ждать нечего, надо самому заботиться о своей безопасности. При неравенствѣ физическихъ силъ, предметъ, на который обращено желаніе нѣсколькихъ, достанется всегда сильнѣйшему. Въ виду этого человѣкъ прибѣгаетъ ко всѣмъ способамъ обезпеченія своего существованія, которое не противорѣчитъ здравому разуму. И эта возможность или свобода удовлетворять свои потребности согласно здравому разуму составляетъ право природы [2]). Его основаніе—чувство самосохраненія. По природѣ каждый человѣкъ самъ судья относительно тѣхъ средствъ, которыми онъ достигаетъ цѣлей, поставленныхъ ему его натурой.

Въ естественномъ состояніи каждый имѣетъ на всякую вещь такое же право, какъ и другой. Но такое право не имѣетъ цѣны, потому что сказанное можетъ быть выражено и такъ: въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ (исключительнаго) права ни на что. Въ стремленіи осуществить свои желанія всѣ люди борятся другъ съ другомъ. Естественное состояніе—это война всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes). Но такая борьба [3]) угрожаетъ самосохраненію, изъ-за котораго она въ сущности ведется. Даже сильнѣйшій не можетъ быть увѣренъ, что онъ не падетъ жертвою хитрости слабаго. Отсюда первое требованіе разума—искать мира (pax querenda est). Это требованіе разума есть основной законъ природы [4]).

Изъ стремленія къ самосохраненію и желанія мира вытекаетъ производно рядъ естественныхъ законовъ второго порядка. Этихъ законовъ Гоббсъ даетъ двадцать. Прежде всего для достиженія мира необходимо, чтобы каждый отказался отъ права на все (jus in omnia) и уступилъ или перенесъ на другихъ часть своихъ правъ. Иначе будетъ продолжаться война. Каждый долженъ спокойно смотрѣть, какъ

---

[1]) *De cive*, гл. I, § 2, стр. 35.
[2]) *De cive*, гл. I, § 7, стр. 37.
[3]) *De cive*, гл. I, § 12, стр. 39
[4]) *De cive*, гл. II, § 42.

другой осуществляетъ то право, которое до того могъ онъ самъ осуществлять. Уступка или перенесеніе права совершается путемъ взаимнаго соглашенія, которое носитъ названіе договора. Второй производный законъ заключается въ томъ, что договоръ долженъ быть свято соблюдаемъ [1]), иначе никто не станетъ связываться договорами. Чтобы я могъ пользоваться сохраненными за мною правами, я долженъ свято уважать права, признанныя мною за другими. Далѣе идутъ различныя добродѣтели, какъ слѣдствія общаго стремленія къ сохраненію взаимнаго мира. Таковы благодарность, прощеніе обиды въ виду раскаянія, наказываніе зла не съ цѣлью возмездія, а съ цѣлью предупрежденія, уваженіе къ личности другого, отреченіе отъ гордости, воздаяніе каждому по достоинству, справедливость. Гоббсъ выставляетъ также положенія: никто не долженъ быть судьею въ собственномъ дѣлѣ, каждый долженъ подчиняться въ столкновеніяхъ съ другими третейскому суду, судья не долженъ ожидать выгоды отъ того, въ пользу кого рѣшаетъ дѣло. Всѣ эти законы вытекаютъ логически изъ того, что каждый долженъ поступать такъ, какъ онъ желалъ бы, чтобы поступали другіе [2]),—только при этомъ условіи возможенъ миръ.

Естественные законы—это законы нравственности,—въ этомъ согласны, по словамъ Гоббса, всѣ писатели [3]), и въ то же время это законы божескіе. „Эти законы неизмѣнны и вѣчны; то, что они запрещаютъ, не можетъ быть никогда дозволено; то, что они повелѣваютъ, никогда не будетъ запрещено. Никогда гордость, неблагодарность, нарушеніе договора, безчеловѣчность, не будутъ допущены, а противоположныя качества преслѣдуемы, насколько они оцѣниваются по внутреннему намѣренію, т. е. по совѣсти, передъ которою они обязательны и дѣйствительны. Какъ внѣшніе поступки, они могутъ получить настолько различную постановку, смотря по обстоятельствамъ и гражданскимъ законамъ, что правое въ одно время можетъ оказаться неправымъ въ другое, и разумное въ одно время будетъ признано неразумнымъ въ другое. Но разумъ остается всегда однимъ и тѣмъ же и не

---

[1]) *De cive*, гл. III, § 1, стр. 53.
[2]) *De cive*, гл. III, § 26, стр. 65.
[3]) *De cive*, гл. III, § 31, стр. 67.

мѣняетъ ни цѣли, которая состоитъ въ мирѣ и защитѣ, ни средствъ, т. е. тѣхъ добродѣтелей душевныхъ, которыя выше указаны и которыя не могутъ быть измѣнены ни обычаемъ, ни гражданскимъ закономъ“ [1]).

Изъ приведеннаго обнаруживается во-первыхъ, что естественные законы по Гоббсу совпадаютъ съ нравственностью, во-вторыхъ, что нравственность не совпадаетъ съ правомъ. Различіе между нравственностью и положительнымъ правомъ Гоббсъ проводитъ такъ, что первая имѣетъ дѣло съ внутреннимъ міромъ человѣка, второе—съ областью его дѣйствій.

VI. Если основнымъ закономъ природы, въ силу котораго борьба всѣхъ противъ всѣхъ приводитъ къ общему желанію мира, создается рядъ этическихъ нормъ, казалось бы, совмѣстное спокойное существованіе вполнѣ обезпечено.

Но Гоббсъ заявляетъ, что всѣ эти вѣчные, неизмѣнные естественные законы не даютъ желаемаго мира, такъ какъ въ естественномъ состояніи молчатъ [2]). Для обезпеченія мира нужна еще принудительность, которая и дастъ жизнь естественнымъ законамъ. Ссылка на муравьевъ и пчелъ не убѣждаетъ Гоббса въ достаточности для цѣлей общежитія естественныхъ законовъ. У этихъ насѣкомыхъ есть нѣсколько воль, направленныхъ на одинъ и тотъ же предметъ, но нѣтъ одной воли, какъ это должно быть въ государствѣ. Притомъ насѣкомыя не замѣчаютъ неправильности въ управленіи ихъ жизнью, тогда какъ многіе люди, иронизируетъ Гоббсъ, считаютъ себя умнѣе другихъ и предлагаютъ разныя новшества [3]).

„Если согласная воля многихъ не въ состояніи установить, поддержать и надолго обезпечить миръ, то для мира и защиты его должна существовать одна воля. Это возможно лишь тогда, когда отдѣльныя лица свою волю подчинятъ одной волѣ, т. е. волѣ одного человѣка или одного собранія такъ, чтобы эта воля замѣняла волю всѣхъ, насколько это необходимо для обезпеченія мира“ [4]). „Въ томъ случаѣ каждый, подчиняя свою волю одному, переноситъ на него и свое

---

[1]) *De cive*, гл. III, § 29, стр. 66.
[2]) *De cive*, гл. V, § 2, стр. 80.
[3]) *De cive*, гл. V, § 5, стр. 83.
[4]) *De cive*, гл. V, § 6, стр. 84.

право на собственную силу и собственное имущество. Когда такъ же поступятъ всѣ, то тотъ, кому они подчинились, пріобрѣтаетъ такую огромную силу, что онъ уже самымъ страхомъ въ состояніи воздѣйствовать на волю всѣхъ въ интересѣ общаго блага“ [1]).

Образованное такимъ образомъ соединеніе составляетъ, по Гоббсу, государство, или гражданское общество, или гражданскую личность. „Государство есть единое лицо, котораго воля, въ силу договора многихъ людей, признается общею волею и которое поэтому можетъ располагать имуществомъ и силами отдѣльныхъ лицъ для общаго мира и защиты“ [2]). Государство—это искусственный человѣкъ, которому Гоббсъ даетъ названіе „Левіаѳанъ“.

То лицо или собраніе лицъ, волѣ которыхъ подчиняется воля отдѣльныхъ лицъ, является обладателемъ высшей силы или верховной власти, или просто господиномъ. Эта власть и право господства надъ всѣми основывается на томъ, что всѣ отдали свою силу одному и отказались отъ права сопротивленія. Поэтому всѣ называются подданными того, кто обладаетъ верховною властью. Обладатель послѣдней по отношенію къ государству все равно, что душа по отношенію къ тѣлу [3]).

Государство и власть являются искусственными произведеніями, потому что основываются на договорѣ людей. Этимъ государственная власть отличается отъ отцовской или хозяйской власти, которая имѣетъ не искусственное, а естественное происхожденіе. „Въ семьѣ господинъ пріобрѣтаетъ власть надъ подчиненными ему своею волею, въ государствѣ же сами граждане, своею волею учреждаютъ господина надъ собою“ [4]).

VII. Существо государственной власти, какъ и государство, всюду одно и то же. Ея функціи сводятся къ слѣдующимъ шести [5]): а) Прежде всего карательная функція. Обладатель верховной власти держитъ въ своихъ рукахъ мечъ справедливости, наличность котораго устраняетъ для каждаго необходимость и право защищать себя собственными

---

[1]) *De cive*, гл. V, § 8, стр. 84.
[2]) *De cive*, гл. V, § 9, стр. 85.
[3]) *De cive*, гл. VI, § 19, стр. 101.
[4]) *De cive*, гл. V, § 12, стр. 86
[5]) *De cive*, гл. VI.

силами и средствами. b) Далѣе, для защиты отъ внѣшнихъ враговъ нужна военная власть, которая мечемъ войны отражала бы соединенными силами гражданъ посягательства враговъ. c) Въ тѣхъ же рукахъ оказывается мечъ правосудія. Судебная функція верховной власти состоитъ въ разбирательствѣ всякихъ споровъ и недоразумѣній между гражданами. d) Законодательная власть должна устраняьт напередъ ясными правилами самую возможность такихъ недоразумѣній, пораждаемыхъ различіемъ мнѣній. „Прямая обязанность обладателя верховной власти устанавливать и обнародовывать общія для всѣхъ гражданъ правила, изъ которыхъ каждый могъ бы узнать, что̀ его, а что̀ чужое, что̀ правильно, а что̀ непровильно, что̀ нравственно, а что̀ безнравственно, что̀ хорошо, а что̀ дурно“ [1]). Это и будутъ гражданскіе и государственные законы, т. е. велѣнія тѣхъ, кто обладаетъ въ государствѣ верховной властью. e) Той же верховной власти принадлежитъ право назначенія всѣхъ подчиненныхъ исполнителей ея приказовъ. f) Наконецъ, къ функціямъ или правамъ верховной власти Гоббсъ относитъ цензуру мнѣній. „Для обезпеченія мира весьма важно не допускать никакихъ мнѣній или ученій, будто можно не повиноваться или сопротивляться законамъ государства, т. е. велѣніямъ того человѣка или того собранія людей, которымъ вручена верховная власть“ [2]).

Для выполненія всѣхъ этихъ задачъ верховная власть должна быть надѣлена принудительною силою. Отсюда ясно, что въ каждомъ государствѣ можетъ быть только одна верховная власть, потому что иначе слѣдовало бы допустить существованіе надъ нею другой власти, которая обладала бы еще большею силою принужденія. Но тогда эта послѣдняя и была бы верховною властью.

Итакъ, верховная власть абсолютна. Отсюда слѣдуетъ что она не можетъ сама быть связана изданными ею законами, такъ какъ она подчиняетъ, но не подчиняется. Отсюда же слѣдуетъ безнаказанность дѣйствій обладателя верховной власти.

VIII. Гоббсъ признаетъ только ту классификацію формъ правленія, которая основывается на числѣ лицъ, обладаю-

---

[1]) *De cive*, гл. VI, § 9, стр. 91.
[2]) *De cive*, гл. VI, § 11, стр. 92.

щихъ верховною властью. Онъ отрицаетъ классификацію, которая, смотря по характеру управленія, различаетъ правильныя и неправильныя формы правленія. По мнѣнію Гоббса, это вовсе не различныя формы правленія, а просто различныя оцѣнки управленія со стороны гражданъ [1]). Монархія и тиранія ничто иное, какъ два названія одного и того же государственнаго строя, только одно почетное, а другое бранное. Не допускаетъ Гоббсъ и смѣшанной формы правленія, какъ бы соединяющей въ одно всѣ три чистыя формы. „Если, напр., назначеніе должностныхъ лицъ и рѣшеніе вопроса о войнѣ и мирѣ принадлежитъ королю, судебная власть—знатнымъ, установленіе налоговъ—народу, а законодательная власть—всѣмъ имъ вмѣстѣ, то такое государство называютъ смѣшанной монархіей. Но если даже допустить, что подобное государство могло бы существовать, свобода гражданъ не получила бы бо́льшаго обезпеченія. Потому что, пока всѣ правящіе согласны между собою, подчиненность гражданъ власти достигаетъ высшей степени, если же они несогласны, то возвращается состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ и право каждаго защищаться силою“ [2]). Но Гоббсъ убѣжденъ, что такая форма правленія не можетъ существовать въ дѣйствительности [3]).

Такимъ образомъ возможны только три формы правленія, изъ которыхъ необходимо дѣлать выборъ: демократія, аристократія, монархія. Всѣ преимущества безспорно на сторонѣ послѣдней.

Превосходство монархіи передъ демократіей Гоббсъ доказываетъ слѣдующими соображеніями. Монархія обходится народу дешевле демократіи: если монархъ обнаруживаетъ склонность надѣлять богатствомъ за счетъ народа своихъ сыновей, родственниковъ, друзей, то въ демократіи то же самое стремится дѣлать каждый изъ многочисленныхъ лицъ, стоящихъ у власти [4]). Личная безопасность болѣе обезпечена въ монархіи, чѣмъ въ демократіи: если жестокость какого нибудь Нерона или Калигулы обрушивается на приближенныхъ, то ее легко избѣгнуть, держась подальше отъ двора и стараясь остаться неизвѣстнымъ лично государю,

---

[1]) *De cive*, гл. VII, § 1, стр. 104.
[2]) *De cive*, гл. VII, § 4, стр. 105—106.
[3]) *De cive*, гл. VI, §§ 6—12, стр. 89—93.
[4]) *De cive*, гл. X, § 6, стр. 133.

тогда какъ при демократіи нѣтъ возможности избѣгнуть личныхъ сношеній съ кѣмъ либо изъ правящихъ, котораго гнѣвъ, зависть, или ревность всегда могутъ грозить жизни и свободѣ гражданъ. Въ монархіи государственное управленіе сосредоточивается въ небольшомъ кругу совѣтниковъ, а демократія требуетъ многочисленнаго собранія. Эти многочисленныя учрежденія вредны для интересовъ государства, потому что не даютъ возможности сохранить въ тайнѣ свѣдѣнія, которыя не должны быть общеизвѣстны, особенно въ военномъ дѣлѣ. Эти собранія непріятны гражданамъ, потому что отрываютъ ихъ отъ семьи, отъ ежедневныхъ мирныхъ занятій; они опасны для нихъ, потому что порождаютъ партійную борьбу, разжигаемую ораторами, которая обостряетъ отношенія между гражданами и отражается вредно на устойчивости законовъ. Превосходство монархической власти обнаруживается само собою во время войны, когда даже демократіи подчиняются одному полководцу; а развѣ государства въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ не находятся въ первобытномъ состояніи постоянной войны.

Таковы доводы Гоббса о преимуществѣ монархическаго образа правленія передъ демократическимъ. Что касается аристократіи, то ея достоинство опредѣляется степенью относительной близости къ монархіи или къ демократіи.

IX. Власть государства всеобъемлюща, она совершенно поглощаетъ гражданъ. Передъ государствомъ граждане—не болѣе какъ рабы, отъ которыхъ ихъ отличаетъ только то, что они подчинены государству, тогда какъ рабы подвластны частному лицу [1]). Если принять въ соображеніе, что по Гоббсу народъ или государство—это самъ король [2]), то станетъ очевиднымъ, что передъ государемъ граждане совершенно безправны и на ихъ долю выпадаетъ лишь одно безпрекословное повиновеніе.

Съ этой точки зрѣнія Гоббсъ признаетъ рядъ мнѣній или ученій возмутительными, опасными для общественнаго благоустройства и угрожающими распаденіемъ государственнаго союза.

Возмутительнымъ признаетъ Гоббсъ мнѣніе, будто каждому человѣку въ отдѣльности принадлежитъ право судить

---

[1]) *De cive*, гл. IX, § 9, стр. 125.
[2]) *De cive*, гл. XII, § 8, стр. 153.

о томъ, что̀ хорошо и что̀ дурно [1]). Это вѣрно для естественнаго состоянія, но въ государственномъ быту это недопустимо. До учрежденія государства не можетъ быть понятія о добрѣ и злѣ.

Также возмутительно мнѣніе, будто подданные, повинуясь всякимъ приказамъ государя, могутъ впасть въ грѣхъ [2]). Грѣшитъ тотъ, кто приказываетъ что либо дурное, но не тотъ, кто исполняетъ. Поэтому подданные могутъ и должны исполнять каждое велѣніе, нисколько не опасаясь грѣха. Возмутительность этого мнѣнія состоитъ въ томъ, что подъ предлогомъ грѣха человѣкъ можетъ оказать неповиновеніе государственной власти.

Особенное негодованіе Гоббса вызываетъ ученіе о возможности убивать тирановъ. „Не только отдѣльные богословы, но софисты всѣхъ временъ, какъ Платонъ, Аристотель, Цицеронъ, Сенека, Плутархъ и многіе иные поклонники анархіи въ Греціи и Римѣ не только допускали это, но даже признавали достойнымъ высшей похвалы“ [3]). Но, если гражданинъ не въ правѣ судить о томъ, что̀ добро и что̀ зло, то какъ можетъ судить онъ о монархѣ, тиранъ ли онъ или нѣтъ? Не примѣнимъ ли къ нему вопросъ Господа Бога: „кто сказалъ тебѣ, что онъ тиранъ, если ты не вкусилъ отъ древа познанія, вопреки запрету Моему“.

Къ числу возмутительныхъ ученій относится и то, что гражданину принадлежитъ неограниченное право собственности на вещи [4]). Но кто имѣетъ господина, не имѣетъ собственности, а государство—господинъ надъ гражданами. Нужно помнить, что въ естественномъ состояніи права собственности нѣтъ. Оно существуетъ какъ государственное установленіе и, какъ таковое, можетъ быть уничтожено вполнѣ или частью. Отсюда слѣдуетъ, что государство всегда имѣетъ право на все то, что̀ принадлежитъ гражданамъ.

Трудно было идти дальше въ обезличеніи гражданъ передъ государственнымъ абсолютизмомъ.

X. Каковы же обязанности тѣхъ, въ чьихъ рукахъ верховная власть, какъ должны они вознаградить безусловное

---

[1]) *De cive*, гл. XII, § 1, стр. 147.
[2]) *De cive*, гл. XII, § 2, стр. 148.
[3]) *De cive*, гл. XII, § 3, стр. 149.
[4]) *De cive*, гл. XII, § 7, стр. 152.

повиновеніе, оказываемое имъ гражданами? Этого вопроса Гоббсъ касается лишь вскользь.

Всѣ обязанности обладателя верховной власти могутъ быть сведены къ одному принципу—общему благу [1]). Не подчиненный волѣ людской, монархъ долженъ сообразоваться съ естественными, нравственными, и божескими законами. Нужно имѣть въ виду, что „государство существуетъ не ради самого себя, а ради гражданъ; при этомъ, конечно, нельзя считаться съ благомъ тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ гражданъ, такъ какъ государь можетъ обезпечивать благостояніе гражданъ только общими нормами. Онъ можетъ считать свой долгъ исполненнымъ, если онъ по возможности озаботится, чтобы подъ благотворными мѣрами его благоденствовало какъ можно большее число лицъ и какъ можно больше, чтобы никому не было плохо, за исключеніемъ его собственной вины или непредотвратимаго случая“ [2]).

Въ чемъ состоитъ правильно понятое благосостояніе гражданъ? „Подъ этимъ словомъ слѣдуетъ понимать не только необходимыя средства существованія, но и возможно счастливую жизнь, ради которой собственно люди и перешли изъ естественнаго состоянія въ государственное“ [3]). Для этого каждый гражданинъ долженъ быть обезпеченъ отъ внѣшнихъ враговъ, долженъ пользоваться миромъ, долженъ имѣть возможность наживать себѣ состояніе, наконецъ, долженъ пользоваться свободою, насколько это не вредно.

Въ виду поддержанія такихъ условій гражданскаго благосостоянія, государь обязанъ принимать всѣ мѣры внѣшней безопасности, т. е. заранѣе озаботиться сооруженіемъ крѣпостей, наймомъ и обученіемъ солдатъ, заготовленіемъ оружья и денегъ. Въ цѣляхъ внутренней безопасности, государь долженъ предусмотрѣть все, что̀ можетъ угрожать мирному существованію. Для этого онъ принужденъ знать все, что̀ дѣлаютъ и думаютъ граждане, чтобы во-время захватить опасность. Выполненіе этой задачи возможно только при содѣйствіи многочисленныхъ шпіоновъ. „Шпіоны для государственныхъ правителей все равно, что лучи свѣта для человѣческой души“. „Ихъ можно сравнить еще съ

---

[1]) *De cive*, гл. XIII, § 2, стр. 159.
[2]) *De cive*, гл. XIII, § 3, стр. 160.
[3]) *De cive*, гл. XIII, § 3, стр. 160.

нитями паутины, которыя при самомъ легкомъ прикосновеніи даютъ сигналы сидящему въ центрѣ пауку“ [1]). Внутреннему миру особенно угрожаетъ распространеніе вредныхъ ученій, примѣры которыхъ были выше указаны. Правительство должно поощрять хорошія ученія и пресѣкать вредныя. Особенное вниманіе слѣдуетъ обратить на университеты, откуда болѣе всего расходятся ученія, вредныя для общества. Гоббсъ полагаетъ, что лучше всего было бы, если бы правительство заготовило само учебники по всѣмъ предметамъ, соотвѣтствующіе видамъ государства [2]).

Для составленія возможно болѣе правильно государственной казны, Гоббсъ рекомендуетъ сообразовать обложеніе не съ имущественною состоятельностью гражданъ и не съ доходами, а съ расходами каждаго. Налоги на потребленіе самые справедливые [3]). Здѣсь слышится голосъ бережливой буржуазіи противъ расточительной аристократіи.

XI. Ученіе Гоббса о законѣ отличается тою формальностью и ясностью, которыя стали достояніемъ англійской мысли по этому вопросу.

„Со стороны тѣхъ, кто недостаточно внимательно вдумывается въ значеніе словъ, законъ смѣшивается то съ договоромъ, то съ совѣтомъ, то съ правомъ“. „Различіе между закономъ и совѣтомъ состоитъ въ томъ, что „совѣтъ есть такое предложеніе, повиноваться которому слѣдуетъ по существу требованія, приказъ же, какимъ является законъ, есть требованіе, повиноваться которому слѣдуетъ въ силу воли требующаго“ [4]). Смѣшиваютъ законъ съ договоромъ, когда говорятъ, что законъ есть жизненное правило, выработанное соглашеніемъ людей. Но „договоръ есть обѣщаніе, законъ же приказъ; въ договорѣ говорится: я сдѣлаю то-то, а въ законѣ: ты долженъ сдѣлать то-то“ [5]). Договоръ обязываетъ самъ собою, законъ же принуждаетъ въ силу общаго соглашенія. Наконецъ, законъ отличается и отъ права (въ смыслѣ субъективномъ): законъ есть ограниченіе дѣйствій, а право—это свобода дѣйствій [6]).

---

[1]) *De cive*, гл. XIII, § 7, стр. 161—162.
[2]) *De cive*, гл. XIII, § 9, стр. 164.
[3]) *De cive*, гл. XIII, § 11, стр. 105.
[4]) *De cive*, гл. XIII, § 1, стр. 171.
[5]) *De cive*, гл. XIV, § 2, стр. 173.
[6]) *De cive*, гл. XIV, § 2, стр. 174.

Такимъ образомъ законъ есть приказъ лица (одного человѣка или собранія), котораго велѣніе и составляетъ основу, почему законъ долженъ быть исполненъ [1]). Въ каждомъ законѣ слѣдуетъ различать двѣ части. Въ первой, распредѣлительной, описывается, что должно дѣлать, во второй, карательной, содержится угроза наказаніемъ за неисполненіе. „Приказъ безъ сопровождающей угрозы безполезенъ. Поэтому каждый законъ, чтобы быть таковымъ, долженъ содержать обѣ части: приказъ воздержаться отъ неправды, и угрозу тому, кто это сдѣлаетъ. Первая часть, ограничивающая, обращена ко всѣмъ, вторая, воздающая, обращена къ исполнителямъ государственнымъ [2]). Законъ можетъ быть обязательнымъ только тогда, когда онъ обнародованъ, потому что граждане должны знать волю того, кто въ правѣ давать приказы, чтобы въ точности исполнить его велѣнія.

Въ ученіи Гоббса встрѣчается довольно прочно установившееся въ англійской литературѣ мнѣніе, что обычай, какъ источникъ права, почерпаетъ свою силу въ безмолвномъ согласіи обладателя верховной власти. „Сочиненія ученыхъ юристовъ вовсе не законы, потому что верховная власть не давала имъ силы закона. Точно также и судебная практика становится обычнымъ правомъ только по соизволенію верховной власти“ [3]).

Въ какомъ же соотношеніи находится положительный законъ къ естественному? Возможно ли между ними противорѣчіе?

Этотъ послѣдній вопросъ Гоббсъ разрѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ. Положительный законъ лишь развиваетъ положенія естественнаго и потому никогда не можетъ содержать повелѣнія, противнаго естественному праву. Послѣднее запрещаетъ убійство, воровство, прелюбодѣяніе, а положительные законы опредѣляютъ, примѣнительно къ условіямъ времени и мѣста, что̀ слѣдуетъ понимать подъ этими выраженіями. „Если естественный законъ запрещаетъ воровство, прелюбодѣяніе, а положительный законъ допускаетъ что-нибудь въ этомъ родѣ, то здѣсь нѣтъ воровства или прелюбодѣянія. Такъ, напр., спартанцы приказывали

---

[1]) *De cive*, гл. XIV, § 1, стр. 171.
[2]) *De cive*, гл. XIV, § 7, стр. 176.
[3]) *De cive*, гл. XIV, § 15, стр. 181.

мальчикамъ, при извѣстныхъ условіяхъ, тайно похищать чужія вещи; тѣмъ самымъ они высказали и повелѣли, чтобы вещи эти принадлежали не прежнимъ хозяевамъ, а тѣмъ которые тайно ихъ унесутъ. Вслѣдствіе этого такое похищеніе перестало быть воровствомъ“ [1]). Такимъ образомъ естественный законъ запрещаетъ воровство, какъ похищеніе чужой вещи, но что̀ такое „чужая“ вещь —это дѣло положительнаго закона. Понятіе о прелюбодѣяніи стоитъ въ зависимости отъ тѣхъ признаковъ, какими законодательство даннаго государства опредѣляетъ законный бракъ. Убійство осуждается естественнымъ закономъ, но не всякое лишеніе жизни подходитъ подъ это понятіе, и если положительный законъ повелѣваетъ лишать жизни враговъ, преступниковъ, то никакого противорѣчія нѣтъ.

Въ виду такого совпаденія повелѣній, пробѣлы и неясности положительныхъ законовъ должны быть восполняемы естественнымъ правомъ [2]).

XII. Заслуги Гоббса въ области человѣческой мысли несомнѣнны. Онъ съ полнымъ основаніемъ можетъ считаться отцомъ естественнаго права. Если нѣкоторые отрицаютъ это, то только потому, что его представленіе о естественномъ правѣ не соотвѣтствуетъ позднѣйшему, когда оно стало идеа́льнымъ правомъ.

Но естественное право само пережило три фазиса съ момента своего возникновенія въ новой философіи права. У Гоббса естественное право—это то право, которое дѣйствовало бы внѣ государства, если бы не существовало государство. Позднѣе, подъ естественнымъ правомъ стали понимать то право, которое дѣйствовало до государства, до образованія государственнаго состоянія. Наконецъ, естественное право стало тѣмъ правомъ, которое должно бы дѣйствовать въ государствѣ взамѣнъ того, какое исторически выработалось въ государственномъ быту. Методологическое предположеніе превращается въ историческую дѣйствительность, чтобы затѣмъ превратиться въ идеалъ.

Гоббсъ, признавая весьма основательно, что человѣкъ, какимъ мы его знаемъ, есть сложный продуктъ общественной среды, пытается мысленно разоблачить его, чтобы по-

---

[1]) *De cive*, гл. XIV, § 10, стр. 178.
[2]) *Leviathan*, гл. XXVI, стр. 220—221.

казать, какимъ были бы его отношенія къ людямъ безъ государства и права, и каково вліяніе общественной среды на человѣка и его отношенія къ подобнымъ. Впослѣдствіи предположеніе стали реализировать, выдавать то, что было бы, за то, что было: въ естественномъ состояніи человѣкъ жилъ подъ дѣйствіемъ совершенно иныхъ законовъ, чѣмъ тѣ, которые выработало государство. Далѣе, недовольство нормами, которыя сложились подъ вліяніемъ историческихъ условій, сознаніе ихъ несправедливости вызвало мысль, что эти нормы не болѣе, какъ несчастное уклоненіе отъ естественнаго состоянія, и начались поиски потеряннаго человѣчествомъ естественнаго права.

Во всемъ этомъ постепенномъ построеніи естественнаго права первый камень заложенъ Гоббсомъ.

Но едва ли справедливо видѣть въ философіи Гоббса необыкновенно стройную, логическую, хотя и не симпатичную систему. Путемъ наблюденія Гоббсъ устанавливаетъ только одно положеніе—эгоистичность человѣческой натуры. И уже отсюда Гоббсъ смѣло выводить какъ то, что представляли бы отношенія людей другъ къ другу внѣ государства, такъ и то, почему возникло государство. Едва ли, однако, въ развитіи своей философской мысли Гоббсъ такъ чрезвычайно послѣдователенъ, что, принявъ его исходное положеніе, невозможно уклониться отъ его выводовъ.

Первое недоразумѣніе порождаетъ то право на все, которое принадлежитъ человѣку въ естественномъ состояніи. Что это за право? Не есть ли это простая возможность, опирающаяся на собственную силу, а не на право? Это не положительное право, такъ какъ не поддерживается принудительною властью, безъ которой, по Гоббсу, оно немыслимо, это не идеальное право, такъ какъ у человѣка въ естественномъ состояніи нѣтъ мѣрила для идеала. А эта ошибка влечетъ за собою другія. Въ представленіи Гоббса государство образуется перенесеніемъ правъ, принадлежащихъ отдѣльнымъ людямъ, на государство, которое и пріобрѣтаетъ благодаря этому право на все. Но если абсолютная власть государства основывается на передачѣ абсолютныхъ правъ индивида, то съ устраненіемъ этихъ правъ отпадаетъ и правовая основа государства.

Какимъ образомъ эгоизмъ человѣка можетъ привести къ полному отреченію отъ своей личности? Государство ограни-

чиваетъ естественную свободу, чтобы сдѣлать возможною совмѣстную жизнь, но оно не можетъ дойти до полнаго лишенія гражданъ свободы, какъ это сдѣлалъ Гоббсъ. Эгоизмъ способенъ подсказать человѣку, что выгоднѣе, отказаться отъ безграничной, но не обезпеченной свободы дѣйствій ради ограниченной, но обезпеченной. Но эгоизмъ не можетъ довести до отреченія отъ всякой свободы дѣйствій. Невѣроятенъ договоръ, по которому лица, преслѣдуя свою личную выгоду, согласились бы на полное обезличеніе, на приведеніе ихъ въ положеніе худшее, чѣмъ въ естественномъ состояніи.

Напрасно дѣлаютъ договорной теоріи Гоббса упрекъ, будто она вращается въ безвыходномъ кругу. Обязательность закона основывается на обязательности приказовъ государственной власти, а подчиненіе послѣдней основывается на государственномъ договорѣ, обязательность же самаго договора опредѣляется закономъ. Это невѣрно. Договоръ, какъ актъ добровольнаго соглашенія и исполненія, возможенъ и внѣ государства. Доказательствомъ можетъ служить такъ называемая нѣмая торговля, которая происходитъ между лицами, не подчиненными одной государственной власти, и держится лишь сознаніемъ выгоды добросовѣстнаго исполненія. То же самое слѣдуетъ сказать и о международныхъ договорахъ. Однако, Гоббсъ совершенно не объясняетъ, откуда вытекаетъ для гражданъ обязательность государственнаго договора. Если добросовѣстное исполненіе зависитъ отъ сознанія выгоды союза, то общее убѣжденіе въ тяжести, перевѣшивающей выгоды, должно повести къ прекращенію договора по соглашенію, чего Гоббсъ ни въ какомъ случаѣ не допускаетъ. Если обязательность договора для современныхъ гражданъ основывается на наслѣдственной преемственности, то, во-первыхъ, такое обоснованіе переходитъ изъ методологическаго предположенія въ утвержденіе исторической дѣйствительности, а во-вторыхъ, наслѣдственное преемство предполагаетъ положительный законъ, чѣмъ мы попадаемъ въ указанный выше безвыходный кругъ.

Въ лицѣ Гоббса монархическія тенденціи его эпохи достигаютъ кульминаціоннаго пункта. Это самый послѣдовательный и рѣшительный выразитель монархическаго абсолютизма. Въ его изображеніи монархизмъ не есть уже лучшее средство выхода изъ средневѣковой неурядицы или средство

обезпеченія религіозной совѣсти противъ притязаній церкви,— это состояніе само по себѣ лучшее. Но именно прямолинейность Гоббса оказалась пагубной для дѣла защиты монархизма. Доведенный до послѣднихъ заключеній, монархизмъ произвелъ отталкивающее впечатлѣніе и невольно внушалъ гражданамъ страхъ передъ этою политическою системою, которая поглощала всю ихъ личность. Притомъ Гоббсъ не стоялъ на старой, всѣмъ хорошо знакомой дорогѣ,—онъ пробивалъ новый путь въ изслѣдованіи общественныхъ явленій. Гоббсъ выдвинулъ не старую, феодальную монархію, не монарха „Божьею милостью", а идею государственнаго сплоченія, основаннаго на силѣ. Сойдя съ избитаго пути, Гоббсъ разрушилъ въ монархизмѣ обаяніе старины.

Если одинокій голосъ Мильтона въ защиту свободы былъ заглушенъ Гоббсомъ, то въ концѣ XVII вѣка раздадутся въ Англіи совершенно иныя рѣчи. Торжество абсолютизма скрывало въ себѣ реакцію, которая должна была найти своихъ выразителей, открывающихъ уже другой періодъ въ новой философіи права, періодъ борьбы за политическую свободу.

§ 26. Спиноза.

Литература: Новѣйшее изданіе сочиненій Van-Vloten и Land, Benedicti de Spinosa Opera quotquot reperta sunt, 2 т., 1882. Нѣмецкій переводъ сочиненій Auerbach, 2 изд. въ 2 т., 1871; французскій Saisset, 3 т., 1861; на русскомъ языкѣ имѣются переводы *Этики*, одинъ Модестова (1886), другой Иванцова (1887); *Переписка Спинозы* переведена Л. Гуревичъ подъ редакціей Волынскаго (1891); *Трактатъ объ усовершенствованіи разума*, 1893, перев. Полинковскаго (1893). Kriegsmann, *Die Rechts- und Staatslehre des Spinosa*, 1878; Hopf, *Die Staatslehre Spinosa's*, 1895; Ковнеръ, *Спиноза, его жизнь и сочиненія* („Кіев. Унив. Изв." 1862, №№ 11 и 12, студенческая медальная работа); Ярошъ, *Спиноза и его ученіе о правѣ*, 1877; Вормсъ, *Мораль Спинозы*, перев. съ франц. 1905.

I. Раціоналистическая философія достигла высшаго расцвѣта въ лицѣ Спинозы.

Барухъ Спиноза, родившійся въ 1632 году, принадлежалъ къ семьѣ амстердамскихъ евреевъ, занимавшихся мелкою торговлею. Воспитаніе и образованіе Спинозы носило чисто іудейскій характеръ. Его наставникомъ былъ извѣст-

ный въ свое время талмудистъ Мортейра, подъ руководствомъ котораго Спиноза основательно изучилъ священныя книги.

Но въ молодомъ Барухѣ рано проявилось критическое отношеніе къ религіозному догматизму. Нескромные вопросы его не мало смущали Мортейру, который надѣялся, однако, что умъ талантливаго ученика современемъ смирится и послужитъ къ еще большей славѣ іудейства.

Однако, склонный по природѣ къ независимому мышленію, умъ Спинозы получилъ поддержку въ гуманистическомъ и натуралистическомъ образованіи, къ которому пріобщился Спиноза благодаря сближенію съ врачомъ Ванъдеръ-Энде. Новое знакомство ввело его въ образованный христіанскій кружокъ, гдѣ читали и обсуждали произведенія Бэкона, Декарта и Гоббса.

Подъ этимъ вліяніемъ Спиноза все болѣе отходилъ отъ іудейства. Человѣкъ съ широкимъ кругозоромъ и сильно развитымъ религіознымъ чувствомъ, Спиноза сталъ искать религіи, которая удовлетворяла бы требованіямъ его разума. Хотя онъ и не высказывалъ открыто своихъ убѣжденій, но евреи почувствовали его отчужденность. Синагога не хотѣла терять такую крупную силу, а съ другой стороны опасалась, что отдѣленіе Спинозы способно вызвать соблазнъ въ тѣсной семьѣ евреевъ. На этой почвѣ разыгралась тяжелая драма, представляющая борьбу между религіознымъ догматизмомъ и стремленіемъ къ религіозной свободѣ.

Но синагогѣ пришлось столкнуться съ человѣкомъ не только независимаго ума, но и независимой воли. Синагога прибѣгала къ различнымъ способамъ вернуть заблудшаго на старый путь. Когда оказались безсильны усовѣщеванія со стороны стараго учителя, въ дѣло былъ пущенъ подкупъ. Спинозѣ предложили пенсію въ 1,000 флориновъ, чтобы онъ не обнаруживалъ своего отпаденія и внѣшнимъ образомъ соблюдалъ религіозную обрядность. Въ виду его неподкупности воспользовались враждебными отношеніями къ нему завистливыхъ сверстниковъ и довели до покушенія на жизнь Спинозы. Когда всѣ попытки отдѣлаться отъ послѣдняго негласно не удались, пришлось прибѣгнуть къ торжественному отлученію, которымъ Спиноза былъ извергнутъ не только изъ іудейства, но и изъ еврейства. Не чувствуя себя въ Амстердамѣ въ безопасности, Спиноза вынужденъ былъ

оставить родной городъ и скитался по разнымъ мѣстамъ, пока не укрѣпился въ Гагѣ.

Прекращеніе всякаго общенія съ евреями еще болѣе сблизило Синозу съ христіанскимъ кружкомъ, куда тянуло его и сердечное влеченіе. Неудачная любовь обрекла его на вѣчное одиночество. Зато Спиноза сохранилъ ту свободу духа, которая составляла основную черту его характера. Средства къ существованію онъ добывалъ ручнымъ трудомъ, шлифовкою оптическихъ стеколъ. Всякія предложенія матеріальнаго характера Спиноза упорно отклонялъ, чтобы не потерять своей независимости. Онъ отвергъ сдѣланное ему предложеніе посвятить за пенсію одно изъ своихъ сочиненій Людовику XIV. Какъ ни соблазнительна была для него мысль о профессурѣ, но философъ отказался отъ предложенной ему каѳедры въ Гейдельбергѣ, лишь только усмотрѣлъ намекъ на стѣсненіе свободы высказывать свои религіозныя убѣжденія.

Начавъ свою литературную дѣятельность съ изложенія философіи Декарта, Спиноза обратилъ на себя общее вниманіе появившимся въ 1670 году „Теологико-политическимъ трактатомъ“, въ которомъ смѣло выразилъ основной принципъ своего времени—принципъ религіозной свободы. Несчастіе послѣдовательнаго мыслителя состоитъ въ томъ, что онъ доводитъ логически до послѣднихъ выводовъ тѣ принципы, которые всѣми сознаются, принимаются, но въ то же время перекрещиваются, въ разнообразныхъ компромиссахъ, съ другими принципами, вслѣдствіе чего не замѣчается рѣзкое противорѣчіе ихъ съ дѣйствительностью. Прямая постановка вопроса со стороны Спинозы отшатнула отъ него даже его близкихъ друзей и единомышленниковъ.

При одномъ только слухѣ, что Спиноза готовитъ новое сочиненіе, о содержаніи котораго свѣдѣнія распространились,—заволновались не только раввины, но и христіанскія духовныя лица. Пришлось отложить попытку изданія книги, заключавшей въ себѣ итогъ всей мысли Спинозы. Чахотка положила конецъ его жизни на сорокъ четвертомъ году (1677).

Только послѣ его смерти появился главный философскій трудъ Спинозы — „Этика, изложенная по геометрическому способу“, а также „Политическій трактатъ“, который остался неоконченнымъ и неотдѣланнымъ.

II. Философія Спинозы создается подъ вліяніемъ вѣры въ разумъ и стремленія къ религіозной свободѣ, этихъ основныхъ идей его времени. Міровоззрѣніе Спинозы есть отраженіе пантеизма Бруно, механизма Декарта, реализма Гоббса, наконецъ іудейской теологіи, въ которую пришлось ему вникнуть вслѣдствіе особенностей его личной жизни.

Матефизика Спинозы построена на трехъ основныхъ понятіяхъ: субстанціи, аттрибута и модуса.

Подъ субстанціей Спиноза разумѣетъ „то, что̀ существуетъ въ себѣ и представляется само по себѣ, т. е. представленіе чего не нуждается въ представленіи другой вещи, изъ котораго оно должно было бы образоваться“ [1]). Субстанція безконечна, потому что иначе она ограничивалась бы другими субстанціями, которыя бы ее опредѣляли, а это противорѣчило бы понятію о субстанціи. Изъ безграничности субстанціи слѣдуетъ, что субстанція едина и вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ мы называемъ вселенная, міръ (substantia=natura). Эта субстанція или міръ въ его цѣломъ и есть то, что̀ мы называемъ Богъ (substantia=natura=Deus), т. е. источникъ всего существующаго, творящая сила природы (natura naturans).

Аттрибутомъ Спиноза называетъ то, что̀ разумъ познаетъ о субстанціи, какъ составляющее его сущность [2]). Субстанція имѣетъ безконечное число аттрибутовъ, изъ которыхъ уму человѣка доступны только два: мышленіе и протяженность. Наконецъ модусами Спиноза называетъ видоизмѣненія субстанціи. Протяженность, модифицируясь, производитъ тѣла, а мышленіе, модифицируясь, образуетъ души. Весь сотворенный міръ (natura naturata) ничто иное, какъ модусы субстанціи или временныя состоянія ея аттрибутовъ.

Какимъ образомъ изъ субстанціи (Бога) происходитъ все разнообразіе дѣйствительнаго міра? Никакого акта творенія быть не можетъ. Вещи слѣдуютъ съ необходимостью изъ природы (Бога), какъ изъ природы треугольника слѣдуетъ и вѣчно будетъ слѣдовать, что его три угла равны двумъ прямымъ [3]).

---

[1]) *Этика*, ч. I, опредѣленіе 3, по переводу Модестова, стр. 5.

[2]) *Этика*, ч. I, опред. 4. На этотъ разъ пользуемся переводомъ Иванцова, который слово tanquam передаетъ словомъ „какъ“, а не „какъ бы“ перевода Медестова.

[3]) *Этика*, ч. I, положеніе XVII, схолія (стр. 31).

Начало безусловной необходимости заставляетъ отвергнуть телеологическую идею. Природа не имѣетъ никакихъ предначертанныхъ цѣлей и если человѣкъ склоненъ видѣть цѣлесообразность въ природѣ, то это лишь заблужденіе его ума. Выбирая въ природѣ предметы для питанія, одѣянія, укрыванія, защиты, человѣкъ воображаетъ, что всѣ эти предметы существуютъ или созданы для того, чтобы онъ могъ питаться, одѣваться, защищаться. Свои цѣли онъ переноситъ на природу и Бога. Въ дѣйствительности человѣкъ отыскиваетъ среди многихъ предметовъ нѣкоторые, потому что они способны удовлетворить его потребностямъ [1]).

III. Отсюда очевидно, что сущность мірового процесса можетъ быть схвачена разумомъ при помощи математическихъ выводовъ изъ основныхъ безспорныхъ положеній. Эту мысль, данную Декартомъ, Спиноза доводитъ до крайнихъ предѣловъ. Онъ дѣлаетъ попытку, приложивъ геометрическій методъ къ изученію всѣхъ явленій, объяснить весь міръ, какъ одинъ сплошной механическій процессъ. Отношеніе между вселенной (Божествомъ) и отдѣльными вещами въ представленіи Спинозы сводится къ чисто математическому.

Основное произведеніе Спинозы, „Этика“ написана по образцу „Началъ“ Эвклида. Авторъ начинаетъ съ опредѣленій, затѣмъ даетъ аксіомы, дальше идутъ положенія и доказательства. Къ этимъ основнымъ частямъ примыкаютъ короларіи и схоліи. Ту роль, какую въ геометріи выполняетъ пространство, у Спинозы играетъ субстанція, а тремъ измѣреніямъ соотвѣтствуютъ два аттрибута [2]). Такой методъ Спиноза ставитъ выше опытнаго. „Такъ какъ для вывода положеній изъ однихъ разсудочныхъ понятій весьма часто требуется длинная цѣпь понятій и кромѣ того еще величайшая осторожность, острота ума и очень большое самообладаніе, что̀ рѣдко встрѣчается у людей въ соединеніи, — то люди предпочитаютъ поучаться изъ опыта, нежели выводить всѣ свои понятія изъ немногихъ аксіомъ и связывать ихъ другъ съ другомъ“ [3]).

Тотъ же математическій методъ прилагаетъ Спиноза и

---

[1]) *Этика*, ч. I, полож. XXXVI, приложеніе (стр. 54—64).

[2]) Виндельбандъ, *Исторія философіи*, стр. 170.

[3]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. V (изд. Van-Vloten, т. I, стр. 439—440).

къ явленіямъ психическимъ и общественнымъ. „Я буду изслѣдовать природу и силу аффектовъ по тому же методу, какого я держался въ предшествующихъ частяхъ о Богѣ и душѣ, и человѣческія дѣйствія и стремленія буду разсматривать такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или о тѣлахъ“ [1]). „Чтобы изслѣдовать предметы политики съ тою свободою ума, съ которою мы обыкновенно изслѣдуемъ предметы математики, я тщательно стремился не ужасаться человѣческихъ дѣйствій, не жалѣть и осмѣивать ихъ, но познавать, и поэтому я смотрѣлъ на человѣческія страсти, напр. на любовь, ненависть, зависть, честолюбіе, состраданіе и другія душевныя движенія, не какъ на пороки, а какъ на свойства человѣческой природы, которыя принадлежатъ ей съ такимъ же правомъ, какъ природѣ воздуха принадлежатъ: жаръ, холодъ, дождь, громъ и другія явленія такого рода, можетъ быть, неудобныя, но необходимыя и имѣющія извѣстныя причины, изъ которыхъ мы стараемся познать ихъ сущность и разсмотрѣніе которыхъ такъ же услаждаетъ душу, какъ и познаніе чувственно пріятныхъ вещей“ [2]).

IV. Для Спинозы вселенная и есть тотъ Богъ, въ котораго онъ вѣритъ и передъ которымъ преклоняется въ чувствѣ безкорыстной любви. Его вѣра, являющаяся пантеизмомъ, совершенно не соотвѣтствуетъ догматамъ положительныхъ религій, по представленію которыхъ Богъ, какъ Творецъ міра, не сливается съ послѣднимъ, а обособляется, какъ Существо, создавшее вселенную изъ ничего силою своей свободной воли. Съ точки зрѣнія господствовавшихъ вѣроученій Спиноза являлся несомнѣннымъ атеистомъ [3]).

Желая вѣрить въ Бога и любить его сообразно своему философскому пониманію, Спиноза естественно долженъ былъ стоять за отдѣленіе философіи отъ теологіи, государства отъ церкви.

Главная задача, которую ставитъ себѣ Спиноза въ „Теологико-политическомъ трактатѣ“,—это необходимость отдѣленія философіи отъ теологіи [4]). Между вѣрой или богосло-

---

[1]) *Этика*, ч. III, предисловіе (стр. 141).

[2]) *Политическій трактатъ*, гл. I, § 4 (I, стр. 282—283).

[3]) Попытки опровергнуть представленіе объ атеизмѣ Спинозы см. К у н о-Ф и ш е р ъ, Исторія новой философіи, изд. 1862, т. I, стр. 260—266.

[4]) Ad separandam philosophiam a theologia (I, стр. 406), quod totius operis praecipuum intentum fuit (I, стр. 537).

віемъ и философіей нѣтъ никакой связи, никакого родства". Они отличаются другъ отъ друга, какъ небо отъ земли [1]).

„Вѣра есть такое представленіе о Богѣ, безъ наличности котораго прекращается повиновеніе Богу и которое необходимо предполагается тамъ, гдѣ налицо повиновеніе" [2]). Повиновеніе Богу, выраженное въ дѣлахъ, и составляетъ суть вѣры. „Если дѣла добры, то хотя бы человѣкъ и расходился съ другими вѣрующими въ пониманіи догматовъ, все же онъ вѣрующій; если же, наоборотъ, дѣла его порочны, то онъ долженъ быть признанъ невѣрующимъ, хотя бы на словахъ и соглашался съ догматами". Необходимо вѣрить въ Бога единаго и вездѣсущаго. „То, какъ представляетъ себѣ человѣкъ Бога и Его воздѣйствіе на міръ — къ сущности вѣры не относится [3]). „Пусть каждый вѣритъ тому, что̀ покажется ему согласнымъ съ его разумомъ" [4]). „Каждому должна быть предоставлена свобода сужденія и право толкованія основъ вѣры по его разумѣнію; только по дѣламъ слѣдуетъ судить о вѣрѣ каждаго, хороша она или дурна" [5]).

Откровеніе, которое составляетъ основу вѣры, не должно быть объясняемо раціоналистически, а только исторически. Откровеніе приноровлено къ времени и мѣсту своего появленія, оно разсчитано на средній уровень пониманія, на толпу, а не на философовъ. Изъ него должно извлекать правила поведенія, но не философскія истины [6]). Эта дерзкая мысль Спинозы, вызвавшая особенное негодованіе противъ него, ведетъ къ тому, что богословская и философская истины могутъ не совпадать, что религія не должна стѣснять свободнаго научнаго изслѣдованія. Такъ, напр., изъ наставленія, даннаго Богомъ Каину, можно усвоить, какъ надо относиться къ брату, а не выводить ученіе о свободѣ воли [7]). Нельзя къ передающимъ преданіе о чудѣ Іисуса Навина предъявлять требованіе знакомства съ астрономіей.

Философія, основанная на разумѣ, должна быть совершенно свободна отъ богословія. „Я не могу достаточно на-

---

[1]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XIV (т. I, стр. 543).
[2]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XIV (т. I, стр. 538).
[3]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XIV (т. I, стр. 541).
[4]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. II (т. I, стр. 406).
[5]) *Теологико-политическій трактатъ*, (т. I, стр. 375).
[6]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XV (т. I, стр. 544).
[7]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. II (т. I, стр. 405).

дивиться, какъ разумъ, этотъ величайшій даръ и лучъ божественнаго свѣта, хотятъ подчинить мертвымъ буквамъ, которыя могли быть искажены человѣческою недобросовѣстностью. Не считается преступнымъ говорить противъ ума, вѣрнаго отраженія слова Божія, утверждать, что онъ испорченъ, слѣпъ, развращенъ, а въ то же время признается высшимъ преступленіемъ думать подобное о буквѣ и изображеніи слова Божія“ [1]). Философія, основанная на разумѣ, и религія, основанная на вѣрѣ,—это два разныхъ царства [2]).

V. Взглядъ Спинозы на соотношеніе вѣры и разума, теологіи и философіи предрѣшаетъ его воззрѣніе на положеніе религіи въ государствѣ. Въ его лицѣ принципъ религіозной свободы нашелъ лучшаго выразителя. Спиноза сильно и убѣдительно отстаивалъ свободу мысли и совѣсти.

„Я часто удивлялся, что люди, хвастающіе принадлежностью къ христіанской религіи, т. е. религіи любви, радости, мира, воздержанія и довѣрія ко всѣмъ, съ крайнею несправедливостью ведутъ борьбу между собою и питаютъ другъ къ другу постоянно самую жестокую ненависть“ [3]). На примѣрахъ еврейской исторіи стремится доказать Спиноза „какъ пагубно и для религіи и для государства предоставлять священнослужителямъ право издавать законы или заниматься дѣлами управленія“; „какъ опасно относить къ божественному праву вещи чисто спекулятивныя и устанавливать законы о мнѣніяхъ, о которыхъ люди обыкновенно спорятъ“. „Самое жестокое царствованіе бываетъ тамъ, гдѣ мнѣнія, составляющія неотъемлемое право каждаго, признаются за преступленія“ [4]).

„Религія получаетъ силу права только вслѣдствіе поддержки тѣхъ, которые обладаютъ правомъ повелѣвать“ [5]). „Поэтому культъ религіи и практика благочестія должны быть сообразованы съ пользою и спокойствіемъ государства“ [6]). Если въ христіанскихъ государствахъ правила общественнаго поведенія имѣютъ религіозное, а не свѣтское, происхожденіе, то это находитъ объясненіе въ исторіи христіанской

---

[1]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XV (т. I, стр. 545).
[2]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XV (т. I, стр. 547).
[3]) *Теологико-политическій трактатъ*, предисловіе (т. I, стр. 372).
[4]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVIII (т. I, стр. 588—589).
[5]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XIX (т. I, стр. 593).
[6]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XIX (т. I, стр. 592).

религіи. Христіанство шло отъ низшихъ классовъ къ высшимъ и долго игнорировалось государственною властью. Поэтому христіане успѣли создать свою общественную организацію съ прочными правилами поведенія для отстаиванія своего существованія. Когда же христіанство стало государственною религіею, то правители принуждены были, принимая вѣру, подчиниться окрѣпшимъ уже правиламъ и утвердившемуся церковному авторитету“ [1]).

Но если не церкви, а государству принадлежитъ право опредѣлять правила поведенія гражданъ, если внѣшнюю сторону религіознаго культа должно опредѣлять государство въ связи съ своими интересами, — зато сама вѣра и отношеніе къ Богу должны быть для каждаго дѣломъ свободнаго убѣжденія. „Если никто не можетъ поступиться своею свободою судить и мыслить, какъ онъ хочетъ, если каждый въ силу великаго права природы господинъ своихъ убѣжденій, то ясно, что въ государствѣ никогда нельзя, не вызывая весьма гибельныхъ послѣдствій, домогаться того, чтобы люди, несмотря на то, что они различнаго или даже противоположнаго убѣжденія, говорили непремѣнно такъ, какъ того требуетъ верховная власть“ [2]).

„Далеко невѣрно, будто можно достигнуть того, чтобы всѣ говорили по предписанному. Напротивъ, чѣмъ болѣе стараются лишить людей свободы рѣчи, тѣмъ упорнѣе они за нее держатся. Конечно, держатся не скряги, льстецы и остальныя слабыя души, величайшее благополучіе которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы любоваться на деньги въ сундукахъ и имѣть набитое брюхо, но тѣ, которыхъ хорошее воспитаніе, чистота нравовъ и добродѣтель сдѣлали болѣе свободными“ [3]).

„Сколько ересей произошло въ церкви отъ того только, что правительства хотѣли законами прекратить препирательства мудрыхъ. Если бы люди не надѣялись склонить на свою сторону законы и власть, ихъ споръ никогда не принималъ бы такого остраго характера, не вызывалъ бы въ ихъ душахъ столько ярости“ [4]). Въ результатѣ этой искус-

---

[1]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XIX (т. I, стр. 600).
[2]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XX (т. I, стр. 603).
[3]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XX (т. I, стр. 607).
[4]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл XX (т. I, стр. 608).

ственно созданной ненависти получается крупное общественное зло. „Вѣдь можно ли выдумать большее зло для государства, чѣмъ то, что честныхъ людей отправляютъ, какъ злодѣевъ, въ изгнаніе за то, что они несходно думаютъ и не умѣютъ притворяться? Что̀ можетъ быть пагубнѣе того, что люди считаются за враговъ и ведутся на смерть не за какое-либо преступленіе или безчестный поступокъ, но потому, что они обладаютъ свободнымъ умомъ, и что эшафотъ, страшилище для дурныхъ людей, становится прекраснѣйшимъ театромъ, на которомъ показывается высшій примѣръ терпѣнія и добродѣтели вкупѣ съ необычайнымъ безславіемъ. Вѣдь тѣ, которые сознаютъ себя честными, не боятся смерти и не умоляютъ простить ихъ, какъ это дѣлаютъ преступники, потому что духъ ихъ не терзается раскаяніемъ, наоборотъ, они считаютъ почетомъ и славой, а не позоромъ, умереть за хорошее дѣло, за свободу“ [1]). Преслѣдованіе за вѣру и свободу мысли имѣетъ только одинъ результатъ— еще большее ихъ распространеніе.

Отсюда выводъ, дѣлаемый Спинозой, что, какъ церковь не должна вмѣшиваться въ дѣло нормированія поведенія людей посредствомъ законовъ, такъ и государство не должно вторгаться въ дѣла религіи и стѣснять религіозную свободу.

VI. Центръ философіи Спинозы заключается въ этикѣ. Все прочее знаніе пріобрѣтаетъ цѣнность лишь по скольку служитъ основной цѣли, которая сводится къ высшему совершенствованію человѣческой природы.

Если все въ мірѣ подчинено безусловному закону причинности, то всѣ дѣйствія человѣка являются необходимымъ слѣдствіемъ внутреннихъ и внѣшнихъ силъ, дѣйствовавшихъ въ совокупности на его природу. Съ этой точки зрѣнія свободы воли въ обыкновенномъ общежитейскомъ смыслѣ, т. е. какъ полной произвольности, полной независимости поведенія человѣка отъ какихъ-либо факторовъ, — Спиноза допустить не можетъ. Свободнымъ онъ признаетъ человѣка только въ томъ смыслѣ, что поведеніе его опредѣляется одними внутренними мотивами, безъ воздѣйствія внѣшнихъ причинъ. Но дѣйствія человѣка такъ же подчинены закону причинности, какъ и всѣ прочія явленія внѣшняго міра.

Но, однако, люди сознаютъ въ себѣ свободу воли. Они

---

[1]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XX (т. I, стр. 608).

чувствуютъ, что поступили такъ, а не иначе, потому что сами хотѣли этого. На это Спиноза отвѣчаетъ, что это самообманъ. „Тѣ, которые думаютъ, что они говорятъ, молчатъ или дѣлаютъ что-нибудь по свободному рѣшенію души, просто грезятъ съ открытыми глазами". „Люди только потому считаютъ себя свободными, что дѣйствія свои сознаютъ, а причинъ, которыми они опредѣляются, не знаютъ" [1]).

Если всѣ дѣйствія равно необходимы и независимы отъ произвола человѣка, то гдѣ же основаніе для различія добрыхъ и дурныхъ? По природѣ всѣ дѣйствія одинаковы. Различіе добра и зла ничто иное, какъ оцѣнка дѣйствій съ точки зрѣнія ихъ значенія для человѣка. „Что же касается добра и зла, то они не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ, разсматриваемыхъ сами въ себѣ и суть ничто иное, какъ образы мышленія или понятія, которыя мы составляемъ, сравнивая вещи между собою. Ибо одна и та же вещь въ одно и то же время можетъ быть и хорошею и дурною и даже безразличною; напр. музыка для меланхолика хороша, а для человѣка, находящагося въ слезахъ,—дурна, для глухого же ни хороша, ни дурна" [2]). Поэтому никакого абсолютнаго добра существовать не можетъ. Единственно истинная этика—этика относительная.

Отчего же зависитъ оцѣнка дѣйствій и соотвѣтственное раздѣленіе ихъ на добрыя и злыя? Съ точки зрѣнія Спинозы руководящимъ принципомъ въ этомъ случаѣ является полезность. Мы называемъ вещи хорошими или дурными, смотря по тому, насколько они отвѣчаютъ той пользѣ, какую мы хотимъ извлечь изъ нихъ. Такое же примѣненіе имѣютъ эти слова и въ отношеніи дѣлъ людскихъ. „Подъ добромъ я разумѣю то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно полезно намъ. Подъ зломъ я разумѣю то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно препятствуетъ намъ пользоваться какимъ нибудь добромъ" [3]).

Эта оцѣнка дѣйствій по принципу полезности производится въ естественномъ состояніи съ индивидуальной точки зрѣнія, въ государственномъ быту — съ общественной. Въ

---

[1]) *Этика*, ч. III, положеніе II, схолія, стр. 144—150 и приложеніе къ положенію XXXVI, ч. I, стр. 55.

[2]) *Этика*, ч. IV. предисловіе, стр. 241.

[3]) *Этика*, ч. IV, опредѣленія I и II, стр. 243.

первомъ случаѣ добро все то, что̀ полезно человѣку, который испытываетъ на себѣ результатъ дѣйствія другихъ, во второмъ случаѣ добро то, что̀ полезно обществу, испытывающему на себѣ послѣдствія дѣйствій своихъ членовъ [1]).

Остается открытымъ еще вопросъ, на чемъ основывается отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, когда всѣ они безъ различія равно необходимы, независимы отъ его свободной воли? Но привлеченіе къ отвѣтственности представляетъ ничто иное, какъ реакцію общества противъ того, что̀ оно признаетъ для себя вреднымъ и опаснымъ. Это такой же необходимый актъ самообороны, какъ и то дѣйствіе, которое его вызвало. Можно ли говорить о винѣ змѣи, укусившей человѣка? И тѣмъ не менѣе ее привлекаютъ къ отвѣтственности и убиваютъ [2]).

VII. Стремленіе къ пользѣ, одобреніе полезныхъ дѣйствій и реагированіе противъ вредныхъ обусловливается чувствомъ самосохраненія.

Это чувство является въ естественномъ состояніи единственнымъ руководителемъ человѣческаго поведенія [3]). Это естественное состояніе, въ изображеніи Спинозы, не составляетъ уже только методологическаго предположенія, но выступаетъ какъ историческое утвержденіе. Спиноза убѣжденъ, что естественное состояніе предшествуетъ (tempore prior) государственному [4]).

Въ этомъ естественномъ состояніи господствуетъ естественное право. „Подъ именемъ естественнаго права я разумѣю самые законы природы или правила, по которымъ все происходитъ, другими словами, могущество самой природы. Отсюда слѣдуетъ, что право всей природы, какъ и каждаго индивида, простирается такъ далеко, какъ и ея (его) могущество“ [5]). Такимъ образомъ естественное право—это право все дѣлать, что̀ вызывается требованіями самосохраненія. Оно ограничивается только физическою возможностью осуществленія интереса. Въ сущности это право ничто иное, какъ сила [6]), и совершенно непонятно, зачѣмъ такой строгій

---

[1]) *Этика*, ч. IV, положеніе XXXVI, схолія II, стр. 285.
[2]) *Размышленія метафизическія*, (т. II, стр. 491).
[3]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 7 (т. I, стр. 286).
[4]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVI (т. I, стр. 561).
[5]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 4 (т. I, стр. 285).
[6]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 8 (т. I, стр. 287).

мыслитель, такъ Спиноза, допускаетъ подобное смѣшеніе словъ.

Въ естественномъ состояніи человѣкъ ничѣмъ не сдерживается. Естественное право, подъ господствомъ котораго люди рождаются и живутъ, не запрещаетъ человѣку ничего такого, что̀ онъ желаетъ и что̀ можетъ осуществить, оно не отвергаетъ ни распрей, ни ненависти, ни гнѣва, ни хитрости, и вообще ничего такого, что̀ подсказывается желаніями“ [1]). Если человѣку нужна вещь, онъ беретъ ее, гдѣ находитъ, хотя бы для этого пришлось отнять ее у другого силою или хитростью. Вѣдь въ естественномъ состояніи оцѣнки дѣйствій человѣка еще не существуетъ. Только самъ дѣйствующій оцѣниваетъ свое поведеніе исключительно съ точки зрѣнія цѣлесообразности, способности достичь поставленную цѣль. Онъ можетъ свободно обманывать, потому что какой же смыслъ сдерживать обѣщаніе, когда это ему явно невыгодно. Онъ можетъ держать въ рабствѣ другого человѣка, потому что удовлетворяетъ своимъ потребностямъ въ рабочей силѣ. Онъ можетъ свободно убить другого человѣка, являющагося помѣхою въ достиженіи преслѣдуемой имъ цѣли.

Предѣлы естественнаго права—физическія силы индивида. Ограниченіе его свободы создается не только природою, но и другими людьми. Сталкиваясь въ своихъ желаніяхъ и способахъ ихъ удовлетворенія, люди оказываются естественными врагами другъ другу [2]).

VIII. Если каждый человѣкъ долженъ опасаться столкновенія съ болѣе сильнымъ или болѣе хитрыхъ, то существованіе его оказывается мало обезпеченнымъ. Его естественное право оказывается неосуществимымъ. Только въ соединеніи его съ другими людьми, въ сложеніи ихъ силъ для борьбы съ препятствіями, можетъ быть найдено искомое обезпеченіе. Чѣмъ многочисленнѣе и тѣснѣе союзъ, тѣмъ вѣрнѣе обезпеченіе.

Такое соединеніе людей составляетъ государство, въ которомъ эти люди называются гражданами съ точки зрѣнія ихъ правъ и подданными съ точки зрѣнія ихъ обязан-

---

[1]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 8 (т. I, стр. 287); *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVI (т. I, стр. 554).

[2]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 14 (т. I, стр. 289).

ностей [1]). Въ основаніи сліянія людей въ государство лежитъ договорное соглашеніе, подсказываемое сознаннымъ интересомъ. По соглашенію каждый отказывается отъ своего естественнаго права въ пользу установленнаго органа власти и взамѣнъ того получаетъ ту обезпеченность, которой въ дѣйствительности до того не имѣлъ. Поступаясь своей естественной свободой, онъ пріобрѣтаетъ гражданскую свободу. Каждому приходится сдѣлать выборъ между ограниченіемъ свободы, установленнымъ въ гражданскомъ обществѣ, ограниченіемъ свободы, которое онъ фактически испытывалъ вслѣдствіе слабости своихъ силъ въ естественномъ состояніи. Изъ двухъ золъ каждый выберетъ меньшее.

Соединяясь въ государственный союзъ, каждый переноситъ на организованную власть то естественное право, которымъ онъ пользовался до сихъ поръ самъ. Чѣмъ сильнѣе будетъ организована власть, т. е. чѣмъ больше будетъ объемъ предоставленнаго ей естественнаго права, тѣмъ болѣе ограниченнымъ въ своихъ правахъ будетъ каждый индивидъ. Всякій можетъ быть вынужденъ къ повиновенію тою силою, которая основывается на общей волѣ [2]). Такимъ образомъ, государственная власть есть соединенная сила всѣхъ вступившихъ въ союзъ, которая поэтому значительно превосходитъ силы каждаго въ отдѣльности [3]).

Если власть въ государствѣ представляетъ собою переданное ей естественное право, то само государство находится въ такомъ положеніи, какое въ естественномъ состояніи занимаетъ каждый индивидъ. Государству принадлежитъ естественное право какъ въ отношеніи своихъ подданныхъ, такъ и въ отношеніи другихъ государствъ.

Теперь уже не каждый въ отдѣльности, не единичная воля каждаго рѣшаетъ вопросъ о томъ, что̀ хорошо и что̀ дурно, а рѣшаетъ государство, т. е. общая воля всѣхъ [4]). Если бы индивидъ и не соглашался въ этой оцѣнкѣ дѣйствій, онъ все же принужденъ подчиниться общей волѣ, Такой взглядъ Спинозы на роль государства въ опредѣленіи добра и зла основанъ, очевидно, на недостаточномъ различеніи государства и общества.

---

[1]) *Политическій трактатъ*, гл. III, § 1 (т. I, стр. 292).
[2]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 16 (т. I, стр. 289).
[3]) *Политическій трактатъ*, гл. III, § 2 (т. I, стр. 292).
[4]) *Политическій трактатъ*, гл. III, § 5 (т. I, стр. 294).

Давая оцѣнку поведенія, поощряя одно и препятствуя другому, государство утверждаетъ правовой порядокъ, обязательный для подданныхъ. Но сама государственная власть, какъ субъектъ естественнаго права, ограничивается только законами природы, а не законами человѣческими, потому что она стоитъ надъ ними. Ея дѣйствія могутъ быть нецѣлесообразны, но никогда противозаконны [1]).

Отношенія государствъ другъ къ другу представляютъ собою точное воспроизведеніе отношенія отдѣльныхъ людей въ естественномъ состояніи. Здѣсь право не отличается отъ силы. Каждое государство имѣетъ право на то, на что хватаетъ его силы. Государства по законамъ природы враги другъ другу [2]). Чтобы объявить войну другому, захватить его владѣнія, государству нужны только желаніе и сила. Всякій международный договоръ держится только согласною волею, основанною на сознаніи обоюдной выгоды. Какъ только одна сторона признаетъ для себя болѣе выгоднымъ отступить отъ договора, чѣмъ соблюдать его—она тотчасъ же и нарушитъ его. Всякіе упреки въ коварствѣ или нечестности здѣсь неумѣстны.

IX. Спиноза сходится съ Гоббсомъ въ представленіи естественнаго состоянія, въ мотивахъ, побуждающихъ перейти къ государственному состоянію, въ договорномъ основаніи этого перехода, въ перенесеніи на государство своихъ естественныхъ правъ. Но дальше сходство между мыслителями прерывается.

Въ то время какъ Гоббсъ утверждаетъ, что всѣ передаютъ свое право полностью, не оставляя за собою ничего, Спиноза выражаетъ убѣжденіе, что соображеніе выгоды, побудившее перенести свои естественныя права на государство, не можетъ допустить превращенія людей въ рабовъ или въ стадо барановъ [3]). „Конечная цѣль государства заключается не въ томъ, чтобы господствовать и держать людей въ страхѣ, подчиняя ихъ одинъ другому, а, напротивъ, въ томъ, чтобы каждаго освободить отъ страха, обезпечить ему безопасность отъ другихъ, чтобы онъ возможно полнѣе,

---

[1]) *Политическій трактатъ*, гл. IV, § 5 (т. I, стр. 301).
[2]) *Политическій трактатъ*, гл. III, § 13 (т. I, стр. 297).
[3]) *Политическій трактатъ*, гл. VII, § 25 (т. I, стр. 326).

безъ вреда для другихъ, сохранилъ за собою естественное право на существованіе и дѣятельность“ [1]).

Конечно, государственная власть обладаетъ огромною силою, помощью которой она можетъ воздѣйствовать на своихъ подданныхъ. Угроза, которою располагаетъ власть, можетъ склонить людей поступать такъ, какъ власть желаетъ. Но есть предѣлы дѣйствія угрозы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и силы власти. „Никогда не будетъ существовать такая верховная власть, которая могла бы выполнить все такъ, какъ она хочетъ. Напрасно приказывала бы она подданному ненавидѣть того, кто привязалъ его къ себѣ благодѣяніемъ, любить того, кто нанесъ ему вредъ, или не оскорбляться обидою“ [2]). Поэтому „законы въ государствѣ должны быть такъ устанавливаемы, чтобы люди были сдерживаемы не столько страхомъ, сколько надеждою на какое-нибудь благо, котораго особенно желаютъ; только такимъ образомъ каждый охотно будетъ исполнять свои обязанности“ [3]). Повиновеніе— это нечто иное, какъ извѣстное душевное состояніе. И „стало быть тотъ больше всего находится подъ господствомъ другого, кто повинуется приказамъ его отъ чистаго сердца; и тотъ больше всего удерживаетъ господство, кто царствуетъ надъ сердцами подданныхъ“ [4]). „Разумъ и опытъ съ очевидностью доказываютъ, что сохраненіе государства зависитъ главнымъ образомъ отъ вѣрности подданныхъ, ихъ добродѣтели и душевнаго постоянства въ выполненіи приказовъ“ [5]).

Потеря уваженія со стороны подданныхъ есть угроза самой верховной власти. „Если глава государства бѣгаетъ, пьяный и раздѣтый, по улицамъ и площадямъ съ проститутками, если онъ изображаетъ собою скомороха, если онъ открыто презираетъ имъ самимъ изданные законы, нельзя думать, чтобы онъ сохранилъ величіе своей власти, какъ нельзя одновременно быть и не быть. Прибавьте къ этому, что казни, грабежъ своихъ подданныхъ, насилованіе женщинъ и другія подобныя дѣйствія превращаютъ страхъ въ

---

[1]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XX (т. I, стр. 604).
[2]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVII (т. I, стр. 564).
[3]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. V (т. I, стр. 347).
[4]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVII (т. I, стр. 565).
[5]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVII (т. I, стр. 566).

ненависть, а государственное состояніе становится ненавистнымъ“ [1]).

„Лучшее государство—то, гдѣ люди живутъ въ полномъ согласіи и гдѣ ихъ права не подвергаются нарушеніямъ. Надо считать вполнѣ установленнымъ, что возстанія, войны, презрѣніе къ законамъ и преступленія должны быть приписаны не столько злобѣ подданныхъ, сколько дурной организаціи правительства. Люди не рождаются неприспособленными къ общественной жизни, а дѣлаются такими. Замѣтьте, что естественныя страсти людей всюду тѣ же. Если, слѣдовательно, въ такомъ-то государствѣ зло особенно господствуетъ, если въ немъ совершается болѣе преступныхъ дѣяній, чѣмъ въ другомъ — это указываетъ съ несомнѣнностью, что государство недостаточно обезпечило порядокъ, что оно не установило мудрыхъ законовъ, что оно не воспользовалось всемогуществомъ власти“ [2]).

X. Въ противоположность Гоббсу, всѣ симпатіи котораго на сторонѣ монархической формы правленія, Спиноза склоняется на сторону демократіи [3]). Цѣль государства—обезпечить миръ и порядокъ. „Нигдѣ не встрѣчается такъ много перемѣнъ, не бываетъ такъ часто волненій, какъ въ народоправствахъ. Это несомнѣнно. Но, если считать миромъ рабство, варварство и запустѣніе, то нѣтъ бо́льшаго несчастія для людей, какъ миръ“. „Сосредоточить всю власть въ рукахъ одного можно только для того, чтобы установить рабство, но не для того, чтобы обезпечить лицъ, потому что миръ состоитъ не въ отсутствіи борьбы, а въ единеніи духовномъ“ [4]).

Причины несходства политическихъ тенденцій Гоббса и Спинозы кроются въ различіи теоретической точки зрѣнія и въ бытовыхъ условіяхъ, среди которыхъ проходила жизнь того и другого мыслителя. Въ то время какъ по Гоббсу при образованіи государства люди переносятъ на правительство все свое право, не сохраняя за собою ничего, Спиноза дер-

---

[1]) *Политическій трактатъ*, гл. IV, § 4 (т. I, стр. 300).

[2]) *Политическій трактатъ*, гл. V, § 2 (т. I, стр. 302).

[3]) Существуетъ мнѣніе, будто подъ конецъ жизни Спиноза измѣнилъ свои симпатіи подъ вліяніемъ кровавыхъ событій, жертвою которыхъ пали его друзья, братья де Витъ. Но переходъ Спинозы на сторону аристократизма ничѣмъ не подтверждается.

[4]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 4 (т. I, стр. 305).

жится того взгляда, что выгода, побуждающая образовать государство, не допускаетъ полнаго отреченія отъ всѣхъ правъ, и, напротивъ, съ точки зрѣнія выгоды та организація выше, которая сохраняетъ за гражданами наибольшую сумму правъ. Гоббсъ провелъ свои годы въ Англіи и Франціи, гдѣ господствовалъ монархическій абсолютизмъ, Спиноза же жилъ въ томъ уголкѣ Европы, гдѣ политическая свобода успѣла впервые свить себѣ гнѣздо. Въ силу этихъ обстоятельствъ политическій идеалъ Спинозы представляетъ собою уклоненіе отъ общаго типа представленій разсматриваемаго періода.

Государственный порядокъ, въ силу котораго все общественное дѣло, т. е. установленіе и отмѣна законовъ, учрежденіе городовъ, рѣшеніе вопросовъ о войнѣ и мирѣ, сосредоточивается въ рукахъ одного лица,—называется монархіей[1]). Однако, по мнѣнію Спинозы, чистой монархіи въ смыслѣ указаннаго опредѣленія, не бываетъ. „Тѣ, кто думаютъ, что верховное право въ государствѣ можетъ находиться въ реальномъ обладаніи одного человѣка, впадаютъ въ странное заблужденіе. Въ самомъ дѣлѣ, право измѣряется силою, а между тѣмъ сила одного человѣка всегда будетъ недостаточна для того, чтобы выдержать такую тяжесть. Поэтому-то и происходитъ, что тотъ, кого народъ избралъ монархомъ, самъ ищетъ правителей, совѣтниковъ, друзей, которымъ онъ вручаетъ свое благо и благо всѣхъ, такъ что правленіе, которое кажется абсолютно монархическимъ, въ дѣйствительности чисто аристократическое. И это худшая форма аристократіи, потому что она скрытая. Прибавьте къ этому, что монархъ, если онъ ребенокъ, боленъ или престарѣлъ—только по видимости государь. Настоящими обладателями верховной власти являются тѣ, которымъ вручено управленіе, или тѣ, которые окружаютъ государя, я не говорю уже о томъ случаѣ, когда развратный монархъ отдаетъ все въ руки своихъ любовницъ и фаворитокъ“ [2]).

Отдѣленный отъ своего народа придворными, монархъ принужденъ прибѣгать къ искусственнымъ средствамъ поддержанія своего престижа. „Высшая тайна монархическаго правленія и чрезвычайная для него важность заключается

---

[1]) *Политическій трактатъ*, гл. II, § 47 (т. I, стр. 290).
[2]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 5 (т. I, стр. 305).

въ томъ, чтобы держать людей въ обманѣ, а страхъ, которымъ они должны быть сдерживаемы, прикрыть громкимъ именемъ религіи, чтобы люди за свое рабство сражались, какъ за свое благополучіе, и не считали постыднымъ, а даже весьма почетнымъ не щадить живота и крови ради тщеславія одного какого нибудь человѣка [1]). Вѣдь не можетъ же монархъ одинъ сдерживать страхомъ всѣхъ подданныхъ. Его могущество опирается на численность войска, а еще болѣе на могущество и преданность послѣдняго, качества, въ которыхъ не бываетъ недостатка, когда люди силою необходимости находятся вмѣстѣ. Вслѣдствіе этого и происходитъ, что государи имѣютъ привычку чаще возбуждать солдатъ, чѣмъ сдерживать ихъ, скорѣе скрывать ихъ недостатки, чѣмъ обнаруживать доблести“ [2]).

По мнѣнію Спинозы, монархизмъ, какъ форма правленія, можетъ существовать, но лишь съ нѣкоторыми ограниченіями произвола. „Воля монарха творитъ право, но при условіи, что въ его рукахъ мечъ, потому что положительное право опирается на силу“ [3]). Но, если всякое право выражаетъ собою волю монарха, то это еще не значитъ, чтобы всякая воля монарха превращалась въ право“ [4]). Воля монарха должна быть непремѣнно дополнена волею народа. „Народъ можетъ сохранить при монархѣ довольно широкую свободу, если онъ добьется того, чтобы могущество монарха ограничивалось только могуществомъ народа и поддерживалось только помощью послѣдняго“ [5]).

Такого ограниченія воли монарха волею народа Спиноза предполагаетъ достигнуть учрежденіемъ Государственнаго Совѣта (Concilium regis). Этотъ Совѣтъ, организованный весьма сложно, соединяя народное довѣріе съ назначеніемъ отъ государя, долженъ собираться періодически, нѣсколько разъ въ годъ. Компетенція Совѣта, по проекту Спинозы, огромна. „Первая задача Совѣта—охранять основныя права государства, подавать мнѣнія по общественнымъ дѣламъ такъ, чтобы монархъ зналъ, какія мѣры ему надо прини-

---

[1]) *Теологико-политическій трактатъ* (т. I, стр. 371).
[2]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 12 (т. I, стр. 307).
[3]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 25 (т. I, стр. 311).
[4]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 1 (т. I, стр. 302).
[5]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 31 (т. I, стр. 312).

мать въ интересѣ общаго блага“ [1]). Совѣтъ обнародываетъ декреты государя, наблюдаетъ за исполненіемъ, наконецъ, принимаетъ на себя все управленіе государствомъ, въ качествѣ замѣстителя монарха. „Граждане будутъ имѣть доступъ къ монарху не иначе, какъ чрезъ посредство Совѣта,—только Совѣту должны быть подаваемы всѣ просьбы и жалобы, обращенныя къ государю. Посланникамъ другихъ государствъ разрѣшается говорить съ монархомъ не иначе, какъ въ присутствіи Совѣта“ [2]).

Не признавая абсолютной монархіи, Спиноза вноситъ совершенно новую для его времени идею конституціонной монархіи. Новизна идеи, не встрѣчавшая опоры въ окружавшихъ условіяхъ, вызвала ту неясность построенія, которая такъ мало согласуется съ ясностью мышленія Спинозы. Очертивъ такъ широко компетенцію Совѣта, Спиноза признаетъ за Совѣтомъ лишь совѣщательный голосъ. Спиноза не замѣчаетъ, насколько его идея Совѣта противорѣчитъ идеѣ неограниченной монархіи. Его попытки устранить это противорѣчіе представляются совершенно наивными. Онъ ссылается на Одиссея, котораго спутники связали во избѣжаніе соблазна сиренъ и который самъ потомъ благодарилъ ихъ [3]).

Личныя симпатіи Спинозы лежатъ не на сторонѣ монархіи, хотя бы и ограниченной, не на сторонѣ аристократіи, а на сторонѣ демократіи. Къ сожалѣнію, его взгляды на эту лучшую форму правленія остались невыясненными вслѣдствіе незаконченности Политическаго Трактата. Демократизмъ Спинозы не ослабляется тѣмъ, что этотъ спокойный мыслитель, стремившійся стать выше страсти и жить лишь разумомъ, сознавалъ „измѣнчивый характеръ толпы“ [4]). Его политическая философія и состояла въ томъ, чтобы устроить государственный порядокъ, пользуясь, а не пренебрегая, тѣмъ матеріаломъ, какой даетъ психологія народа.

---

[1]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 17 (т. I, стр. 308).
[2]) *Политическій трактатъ*, гл. VI, § 18 и 19 (т. I, стр. 309).
[3]) *Политическій трактатъ*, гл. VII, § 1 (т. I, стр. 314).
[4]) *Теологико-политическій трактатъ*, гл. XVII (т. I, стр. 566).

§ 27. Пуфендорфъ.

Литература: Одно изъ сочиненій Пуфендорфа имѣется въ русскомъ переводѣ: „О должностяхъ человѣка и гражданина по закону естественному", перев. Бужинскаго, 1726. Несмотря на вліяніе, оказанное Пуфендорфомъ на нѣмецкую философію права, мы не имѣемъ даже въ Германіи ни одного значительнаго изслѣдованія, посвященнаго этому писателю. Можно указать: Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, 1898, стр. 11—23; Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, т. II, 1872, стр. 137—172; Коркуновъ, *Исторія философіи права*, изд. 2, 1898, стр. 167—173.

I. Въ 1632 году, въ Саксоніи, близъ Хемница, въ семьѣ сельскаго священника родился Самуилъ Пуфендорфъ. Отецъ далъ ему тщательное первоначальное образованіе и стремился внушить ему особенную любовь къ богословію. Но юноша, попавшій въ университетскую атмосферу Лейпцига и Іены, увлекся изученіемъ права, которому и посвятилъ свою жизнь.

Молодой юристъ, поражавшій оригинальностью своихъ сужденій и остротою критики установившихся авторитетовъ, не могъ осуществить на родинѣ свое призваніе и не добился преподавательскаго мѣста. Ему ничего не оставалось, какъ воспользоваться предложеніемъ брата, жившаго въ Швеціи, и принять мѣсто домашняго учителя у шведскаго посланника въ Копенгагенѣ. Проведя нѣсколько мѣсяцевъ въ плѣну у датчанъ, Пуфендорфъ использовалъ это время основательнымъ изученіемъ трудовъ Гуго Гроція и Гоббса. Результатомъ этого изученія явилось первое сочиненіе его по естественному праву — Elementorum juris prudentiae universalis libri duo, 1660 г., въ которомъ авторъ лишь набрасываетъ въ общихъ чертахъ свои взгляды на всеобщее правовѣдѣніе.

Сочиненіе это было посвящено курфюрсту пфальцскому, что и имѣло своимъ послѣдствіемъ приглашеніе Пуфендорфа въ Гейдельбергъ, на спеціально для него учрежденную каѳедру естественнаго права. Но положеніе Пуфендорфа въ Гейдельбергѣ стало скоро затруднительнымъ. Его свѣжіе взгляды не встрѣтили сочувствія въ товарищахъ профессорахъ, а острый насмѣшливый умъ не нравился курфюрсту. Когда Пуфендорфъ выпустилъ сочиненіе de statu imperii Germanici, въ которомъ подвергъ злой критикѣ современное

политическое состояніе Германіи и педантизмъ политической науки, положеніе его стало совершенно невозможнымъ. Хотя сочиненіе было издано подъ псевдонимомъ Северина де Монцамбано, но это не спасло автора отъ проницательной догадливости его недоброжелателей.

Въ 1670 году Пуфендорфъ получаетъ приглашеніе въ Швецію, въ Лундскій университетъ. Къ этому періоду его жизни относится наиболѣе плодотворная его научная дѣятельность. Въ 1672 году онъ выпустилъ главное свое произведеніе — Libri octo de jure naturae et gentium, которое представляетъ обширное, систематическое изложеніе естественнаго права. Въ слѣдующемъ году, онъ издалъ подъ именемъ de officiis hominis et civis juxta legem naturalem libri duo, популярное, учебное изложеніе того, что въ болѣе научной формѣ содержало предшествующее сочиненіе.

Взятіе Лунда датчанами прекратило профессорскую дѣятельность Пуфендорфа. Онъ получаетъ приглашеніе въ Стокгольмъ въ качествѣ придворнаго исторіографа. Пробывъ въ этой должности около десяти лѣтъ, Пуфендорфъ перешелъ на службу въ Берлинъ, занявъ тамъ такое же положеніе исторіографа. Въ 1694 году Пуфендорфъ скончался.

II. Въ половинѣ XVII вѣка Германія, только что пережившая тридцатилѣтнюю войну, представляла грустное зрѣлище въ культурномъ и политическомъ отношеніи. Политическая раздробленность дѣлала эту страну, которая связывала себя съ Римскою имперіею, скорѣе федераціей самостоятельныхъ государствъ, чѣмъ государствомъ, похожимъ сколько-нибудь на имперію римскихъ цезарей.

Понятно, что господствовавшее въ XVI столѣтіи представленіе о римскомъ правѣ, какъ источникѣ всѣхъ публичныхъ и частныхъ отношеній въ Германіи, должно было въ XVII вѣкѣ вызвать сомнѣніе. Это отрицательное къ римскому праву теченіе мысли проявилось въ самомъ началѣ этого столѣтія, усиливаясь все болѣе и болѣе, по мѣрѣ того, какъ обнаруживались послѣдствія ужасной войны. Паурмейстеръ (ум. 1608), Арумей (ум. 1634) и Лимней (ум. 1663) настойчиво проводили мысль, что источникомъ государственнаго права Германіи являются не римскіе, а исключительно нѣмецкіе законы. Но такъ какъ въ дѣйствительности такихъ законовъ исторія давала весьма мало, то пришлось искать раціональнаго основанія для того, чтобы связать эти нормы

и поставить ихъ въ соотвѣтствіе съ требованіями времени. Это обстоятельство должно было вызвать особенный интересъ къ естественному праву, которое къ этому времени получило твердую основу въ трудахъ голландскихъ и англійскихъ писателей.

На встрѣчу этому вопросу времени и выступаетъ Пуфендорфъ, давшій естественному праву прочную постановку въ Германіи. Картезіанецъ по методу, Пуфендорфъ всецѣло находился подъ вліяніемъ Гроція, Гоббса и Спинозы. Хотя онъ и обнаруживаетъ знакомство съ классическими писателями, но все его вниманіе обращено на этихъ трехъ современныхъ философовъ, ихъ авторитетъ приводитъ онъ въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, съ ними ведетъ полемику, оспаривая ихъ крайніе выводы. Онъ не можетъ считаться чистымъ послѣдователемъ ни одного изъ нихъ. Онъ находится въ вѣчномъ сомнѣніи, къ кому изъ нихъ пристать.

Это колебаніе въ выборѣ рѣшеній обусловливается, конечно, личными свойствами Пуфендорфа. Положительныя стороны его труда, систематичность и легкость изложенія значительно ослабляются неустойчивостью его взглядовъ, нерѣшительностью въ выводахъ. Принявъ извѣстное положеніе, какъ исходное. Пуфендорфъ нерѣдко смущается выводами, которые логически вытекаютъ изъ него и которые оказываются въ рѣзкомъ несоотвѣтствіи съ общепринятыми воззрѣніями. Тогда Пуфендорфъ начинаетъ отступать, дѣлать уступки другимъ мнѣніямъ и тѣмъ нарушаетъ раціоналистическій строй предлагаемой имъ системы естественнаго права. Недаромъ Лейбницъ выразился о Пуфендорфѣ, какъ о vir parum jurisconsultus et minime philosophus [1]).

Ш. „Многіе убѣждены, что нравственныя науки лишены той точности, какою обладаютъ другія науки, особенно математика. Доказательства, говорятъ они, которыя только и могутъ дать знаніе и въ виду которыхъ нѣтъ никакой опасности впасть въ заблужденіе, не имѣютъ мѣста въ области этики. Все, что̀ здѣсь возможно, не идетъ дальше вѣроятности. И не теперь только создался такой предразсудокъ: давно уже охвачены имъ ученые. А это причинило огромный вредъ нравственнымъ наукамъ, самымъ благороднымъ изъ всѣхъ и самымъ необходимымъ для жизни человѣческой.

[1]) Письмо къ Кестнеру изъ Брауншвейга августа 1709 года.

Признавая ихъ мало обоснованными, ихъ очень слабо воздѣлывали“ [1]). Этотъ ошибочный взглядъ поддерживался долго господствовавшимъ авторитетомъ Аристотеля, въ лицѣ котораго, по взгляду многихъ, человѣческій разумъ достигъ высшей точки. „Но въ настоящее время авторитетъ Аристотеля, самъ по себѣ, не имѣетъ никакого вѣса“.

„Доказать значитъ убѣдить въ чемъ-нибудь ясными началами и обнаружить, путемъ силлогизма, необходимую связь доказываемой мысли съ этими началами, какъ ея причинами“ [2]). Все дѣло въ томъ, чтобы къ этимъ наукамъ приложить тотъ же методъ, который далъ успѣшный результатъ въ точныхъ наукахъ. Образцомъ точности можетъ служить математика.

Исходными пунктами должны быть начала ясныя, безспорныя, какъ аксіомы. Они должны быть первоначальны, т. е. они не должны быть доказываемы другими положеніями, а сами собою очевидны. Исходя изъ этихъ началъ, доказательства должны представлять непрерывную и непосредственную связь, съ логическою необходимостью вытекая другъ изъ друга [3]).

При такой постановкѣ нравственныхъ наукъ, они могутъ дать точное знаніе.

IV. Отрицая авторитетъ и основывая все научное знаніе исключительно на разумѣ, Пуфендорфъ неминуемо долженъ былъ столкнуться съ вопросомъ объ отношеніи науки къ религіи.

Обязанности человѣка и правила, которыми они опредѣляются, основываются на трехъ источникахъ: a) на чистомъ разумѣ, b) на положительномъ законѣ и c) на Откровеніи. Отсюда три различныя отрасли знанія: естественное право, положительное право и нравственное богословіе. Каждая изъ наукъ доказываетъ свои положенія въ полномъ соотвѣтствіи съ своимъ основнымъ началомъ. И поэтому между ними возможно несогласіе, не противорѣчащее однако истинѣ. Не все то, чему учитъ положительное право, соотвѣтствуетъ ученію естественнаго права. Не все вѣрное съ точки зрѣнія бого-

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, франц. переводъ, 1712, кн. I, гл. II, § 1, стр. 21.

[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. II, § 2, стр. 22.

[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. II, § 3, стр. 23.

словія, можетъ быть принято естественнымъ правомъ и наоборотъ [1]). Здѣсь, конечно, центральная мысль Пуфендорфа,— и противъ этого положенія направлены были тѣ многочисленныя нападки, которыя посыпались на философа со стороны ортодоксальныхъ противниковъ его.

Разграниченіе сферъ науки и богословія необходимо уже потому, что наука, опирающаяся на единый разумъ, одна для всѣхъ народностей и вѣроисповѣданій. Такъ какъ нѣтъ спеціально христіанскаго разума, то не можетъ быть и особеннаго христіанскаго метода въ естественномъ правѣ. Если знаніе ставить на почву вѣры, то слѣдуетъ настаивать не только на христіанскомъ правовѣдѣніи, но и на христіанской медицинѣ, христіанской геометріи, христіанской астрономіи. Однако никому и въ голову это не приходитъ. Зачѣмъ же изъ всѣхъ наукъ однѣ нравственныя, къ которымъ относится и правовѣдѣніе, оставлять въ связи съ богословіемъ [2]).

Правовѣдѣніе и богословіе различаются не только по источнику знанія, но и по содержанію. Право имѣетъ дѣло съ внѣшнимъ міромъ, съ поступками человѣка, а богословіе—съ внутреннимъ міромъ, съ сердечными побужденіями человѣка [3]).

Отстаивая самостоятельность научнаго знанія, основаннаго на разумѣ, противъ богословія, основаннаго на авторитетѣ, Пуфендорфъ долженъ былъ выступить борцомъ за свободу совѣсти. И дѣйствительно, главная заслуга его заключается въ пропагандѣ свободы мысли и совѣсти противъ духовенства и правовѣрныхъ ученыхъ, пытавшихся задержать полетъ зрѣющей мысли. Въ этой ожесточенной борьбѣ Пуфендорфъ принужденъ былъ искать силы, на которыя могъ бы опереться. Такою опорою была свѣтская власть, въ лицѣ сначала курфюрста пфальцскаго Карла, охранявшаго его противъ католиковъ, а потомъ шведскаго короля, давшаго ему защиту противъ протестантовъ.

Но это обстоятельство ставило Пуфендорфа, согласно духу времени, въ необходимость вручить свободу совѣсти свѣтской власти. Признавая естественную религію, какъ вѣру

---

[1]) *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, франц. перев., изд. 1756, предисловіе автора, §§ I и II.

[2]) *Sam. Puferdorfii apologia pro se et suo libro*, цит. по Чичерину, т. II, стр. 171.

[3]) *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, предисловіе, § VII.

въ единаго Бога, творца и правителя міра, Пуфендорфъ настаивалъ, чтобы этотъ минимумъ вѣры былъ государственной религіей. Атеизмъ, выражаемый во внѣ и способный оказать вліяніе на другихъ, долженъ вызывать глубокое негодованіе и строгое наказаніе [1]). Церковь есть общеніе въ государствѣ, безъ принудительной власти, обезпечиваемое лишь силою убѣжденія. Поэтому государственная власть имѣетъ наблюденіе за церковью, чтобы та не уклонялась отъ государственныхъ интересовъ, а служила имъ [2]).

V. Представитель философіи XVII вѣка, Пуфендорфъ беретъ исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій естественное состояніе. Подъ этимъ именемъ онъ понимаетъ то состояніе, въ которомъ слѣдуетъ представить себѣ человѣка, если отрѣшиться мысленно отъ культуры и гражданственности. „Это естественное состояніе мы разсматриваемъ или само по себѣ, или въ отношеніи къ другому. Съ первой точки зрѣнія мы укажемъ на неудобства такого состоянія и на права, какія соотвѣтствуютъ ему, т. е. каково было бы положеніе каждаго человѣка, безъ изобрѣтенія искусствъ и всѣхъ удобствъ жизни, безъ учрежденія гражданскихъ обществъ. Со второй точки зрѣнія необходимо изслѣдовать, соотвѣтствуетъ ли это состояніе миру или войнѣ, т. е. должны ли тѣ, кто живетъ въ состояніи естественной свободы, видѣть другъ въ другѣ враговъ или благожелателей“ [3]).

Такое естественное состояніе, по взгляду Пуфендорфа, не должно быть разсматриваемо ни какъ историческая дѣйствительность, ни какъ идеалъ. „Это состояніе, если и существовало въ дѣйствительности, то лишь частично, съ большими ограниченіями“ [4]). „То, что̀ называется естественнымъ состояніемъ, это отвлеченіе отъ всего того, что̀ дается человѣческими установленіями, но это вовсе не состояніе, къ которому предназначенъ природою человѣкъ“ [5]). Отсюда ясно, что съ точки зрѣнія Пуфендорфа естественное состояніе есть

---

[1]) *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, кн. I, гл. IV, § 2, стр. 118.

[2]) Liber singularis de habitu religionis christianae ad vitam civilem, 1687, цитир. по Landsberg, *Gesshichte der deutschen Rechtswissenschaft*, 1898, стр. 17.

[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. II, § 1, стр. 149.

[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. II, § 4, стр. 158.

[5]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. II, § 4, стр. 159.

нечто иное, какъ методологическое предположеніе, устанавливаемое для лучшаго пониманія гражданскаго состоянія.

Въ представленіи естественнаго состоянія нерѣшительный Пуфендорфъ отступаетъ отъ Гоббса и Спинозы, смущаясь прямолинейностью ихъ выводовъ. Соглашаясь, что въ естественномъ состояніи господствуетъ естественная свобода, что она опредѣляется двумя началами: стремленіемъ къ самосохраненію и чувствомъ независимости, Пуфендорфъ, однако, полагаетъ, что, хотя человѣку и все разрѣшается, но подъ условіемъ, чтобы онъ не вторгался въ права другихъ [1]). Такое же колебаніе между взглядами Гроція и Гоббса обпаруживаетъ онъ при рѣшеніи вопроса, какъ относятся люди другъ къ другу въ естественномъ состояніи.

Пуфендорфъ не принимаетъ положенія Гоббса, будто въ естественномъ состояніи человѣкъ человѣку врагъ. Общеніе первой пары людей, созданное Творцомъ, было, какъ мы знаемъ изъ Св. Писанія, мирное. Отношеніе между дѣтьми, происходившими отъ такихъ паръ, въ силу привычки сожительства, принимало мирный характеръ. Малочисленность человѣчества и обиліе даровъ природы не давало поводовъ къ враждебнымъ столкновеніямъ. А разумъ долженъ былъ удерживать отъ нападеній, исходъ которыхъ не могъ быть заранѣе предусмотрѣнъ. По этимъ соображеніямъ Пуфендорфъ утверждаетъ, что „естественное состояніе въ отношеніи тѣхъ, кто живетъ внѣ всякаго гражданскаго общенія, вовсе не война, а миръ“ [2]). Но тутъ же авторъ прибавляетъ, что „надо признать однако, что въ естественномъ состояніи миръ непроченъ и мало обезпеченъ, такъ что, если не явится на помощь что-либо иное, то онъ неспособенъ служить сохраненію человѣческаго рода. Причиною тому злоба людей, безмѣрное самолюбіе и жадность, съ которою они тянутся къ чужому добру“ [3]).

VI. Въ естественномъ состояніи, при отсутствіи гражданскихъ и божескихъ, законовъ господствуетъ естественное право. Независимое отъ человѣческихъ установленій, оно

---

[1]) *Le droit de la nautre et des gens*, кн. II, гл. II, § 3, стр. 153.

[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. II, § 9, стр. 165.

[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. II, § 12, стр. 168. Еще сильнѣе эта сторона выдвинута въ *Les devoirs*, кн. I, гл. III, § 4, стр. 103—104, гдѣ авторъ говоритъ, что ни одно животное не проявляетъ такой страсти вредить другому, какъ человѣкъ.

имѣетъ вѣчное и неизмѣнное содержаніе. Поразительное разнообразіе законовъ и нравовъ, наблюдаемое въ исторической дѣйствительности, вызываетъ въ нѣкоторыхъ сомнѣніе въ существованіи естественнаго права. Но Пуфендорфъ утверждаетъ, что внимательное разсмотрѣніе обнаруживаетъ въ этой измѣнчивости нормъ нѣкоторое однообразіе. „Всѣ положительныя законодательства предполагаютъ или содержатъ, по крайней мѣрѣ, основныя начала естественнаго права, безъ соблюденія которыхъ родъ человѣческій не сохранился бы и которыя не подрываются положительными законами, выработанными каждымъ государствомъ особо для себя“ [1]).

Основаніемъ естественнаго права является чистый разумъ. Это не значитъ, что начала естественнаго права даны намъ въ готовомъ видѣ, вмѣстѣ съ рожденіемъ. Недостаточно обладать даромъ слова, чтобы немедленно формулировать, но ихъ всегда можно открыть въ душѣ человѣка при помощи работы разума [2]). „Что касается меня, то я не знаю болѣе прямого пути къ раскрытію началъ естественнаго права, какъ внимательное изслѣдованіе природы, строенія и наклонностей человѣка. Если естественный законъ данъ ему, чтобы сдѣлать его болѣе счастливымъ, или чтобы избѣгнуть вреда, которымъ угрожаютъ ему его страсти, то лучшій способъ открыть законъ, это усмотрѣть, въ чемъ требуетъ человѣкъ содѣйствія или сдержки“ [3]). „Послѣ сказаннаго нетрудно открыть истинную основу естественнаго права. Человѣкъ—животное чрезвычайно озабоченное вопросомъ о самосохраненіи и въ то же время бѣдное и слабое само по себѣ, неспособное къ самосохраненію безъ помощи себѣ подобныхъ, готовое дѣлать имъ добро и пользоваться ихъ благодѣніями, но въ то же время злое, дерзкое, легко раздражающееся, готовое вредить другимъ и достаточно къ тому приспособленное,—онъ не былъ бы въ состояніи существовать и пользоваться выпавшими на его долю благами, если бы не былъ общителенъ, т. е. если бы не стремился жить въ общеніи съ себѣ подобными и дѣйствовать такъ, чтобы у нихъ не возникало опасенія зла съ его стороны, но, напротивъ, возбуждалось бы желаніе помогать ему. Вотъ основное начало

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. III, § 11, стр. 186.
[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. III, § 13, стр. 189.
[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. III, § 14, стр. 192.

естественнаго права: каждый долженъ стремиться, насколько это отъ него зависитъ, создать и поддержать мирное общежитіе со всѣми другими соотвѣтственно природѣ и цѣли всего безъ исключенія человѣческаго рода“ [1]).

VII. „Государство, по опредѣленію Пуфендорфа, есть сложное нравственное лицо, воля котораго, образованная единеніемъ воли многихъ въ силу ихъ соглашенія, разсматривается, какъ воля всѣхъ, для того, чтобы оно могло использовать силы и способности каждаго члена въ видахъ доставленія мира и обезпеченности“ [2]). Воля, признаваемая волею государства, сосредоточивается, при монархическомъ строѣ, всецѣло въ лицѣ государя. Тамъ, гдѣ власть находится въ рукахъ многихъ, эта воля раскрывается въ мнѣніи большинства [3]).

Пуфендорфъ отвергаетъ предположеніе, дѣлаемое нѣкоторыми писателями, будто государство представляетъ естественное произведеніе, созданное разростаніемъ семьи. Государство имѣетъ въ своемъ основаніи всегда договоръ, обусловленный притомъ ни чѣмъ инымъ, какъ страхомъ человѣка передъ человѣкомъ [4]). По мнѣнію Пуфендорфа, въ основѣ государства лежитъ двойной договоръ: a) соглашеніе между будущими гражданами относительно образованія государства съ извѣстною формою правленія и b) соглашеніе между гражданами и тѣми лицами, которымъ предлагается власть, относительно образа правленія [5]).

„Вступая въ государственное общеніе, люди теряютъ естественную свободу и подчиняются высшему авторитету или правительству, которое пріобрѣтаетъ право жизни и смерти надъ своими подданными и которое часто заставляетъ ихъ дѣлать то, къ чему они чувствовали отвращеніе, и воздерживаться отъ того, къ чему испытывали влеченіе“ [6]).

VIII. Основнымъ признакомъ государственной власти, какъ бы ни было организовано правленіе, являются ея верховность и независимость, т. е. тотъ, кто облеченъ властью,

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. III, § 15, стр. 194—195.

[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. II, § 13, стр. 239—240; *Les devoirs*, кн. II, гл. VII, § 10, стр. 68.

[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. II, § 14, стр. 240—241.

[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. I, § 7, стр. 215.

[5]) *Le droit de la nature ei des gens*, кн. VII, гл. II, § 8, стр. 231—232.

[6]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. I, § 4, стр. 219.

пользуется ею, какъ онъ признаетъ цѣлесообразнымъ, не завися въ этомъ ни отъ кого, кто могъ бы уничтожить то, что это лицо сдѣлало, приказало, установило“ [1]). Уже отсюда вытекаетъ, что обладатель верховной власти не отвѣтственъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Также логически слѣдуетъ, что верховная власть стоитъ выше всякихъ человѣческихъ законовъ, которымъ она не подчинена [2]). Всѣ части верховной власти такъ неразрывно связаны между собою, что во всякой правильной формѣ правленія они должны быть всецѣло сосредоточены въ рукахъ одного лица или собранія лицъ“ [3]).

Происхожденіе государственной власти, по мнѣнію Пуфендорфа, чисто договорное. Онъ отвергаетъ завоевательное происхожденіе власти, которое выдвигаютъ нѣкоторые писатели, потому что всякое завоеваніе предполагаетъ предварительное соглашеніе завоевателей подчиниться власти военачальника, который привелъ ихъ къ успѣху, и согласіе завоеванныхъ покориться власти побѣдителя на предложенныхъ условіяхъ [4]).

Не признаетъ также Пуфендорфъ и божественнаго происхожденія власти. Конечно, все существуетъ по волѣ Бога. Но когда утверждаютъ, что власть государя исходитъ непосредственно отъ Бога, то это заблужденіе. Если такое объясненіе приложимо къ монарху, то онъ непримѣнимо въ республикѣ, а между тѣмъ власть все же остается властью, независимо отъ того, кто ее осуществляетъ. Ссылаются въ доказательство на внезапный блескъ, озаряющій царствованіе монарховъ и способный исходить лишь отъ Провидѣнія. Но это не болѣе, какъ фразы. Указываютъ на чудесныя спасенія и исцѣленія монархами, объяснимыя лишь особымъ божественнымъ покровительствомъ; но прежде чѣмъ говорить о подобныхъ чудесахъ, не мѣшало бы справиться на этотъ счетъ у врачей [5]). Пуфендорфъ приходитъ къ заключенію, что ученіе о божественномъ происхожденіи власти не только ложно, но и вредно, потому что оно разрушаетъ представленіе о договорѣ между государемъ и его подданными и подрываетъ основные законы государства.

---

[1]) *Les devoirs*, кн. II, гл. IX, § 1, стр. 95.
[2]) *Les droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. VI, §§ 2 и 3, стр. 290—291.
[3]) *Les devoirs*, кн. II, гл. VIII, § 9, стр. 81—82.
[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. III, § 5, стр. 255.
[5]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VII, гл. III, § 3, стр. 253.

IX. „Существуютъ различныя формы правленій, смотря по тому, сосредоточивается ли верховная власть въ рукахъ одного лица или собранія лицъ, организованнаго изъ небольшого числа или изъ всѣхъ гражданъ“ [1]). Отсюда дѣленіе на монархію, аристократію и демократію. Верховная власть можетъ, вслѣдствіе злоупотребленія ею или вслѣдствіе дурной организаціи, оказаться въ состояніи болѣзни, и тогда оцѣнка этимъ формамъ дается въ названіяхъ: „тиранія“, „олигархія“, „охлократія“ [2]).

Пуфендорфъ лишь слегка касается вопроса о преимуществахъ той или другой формы. Правда, онъ признаетъ преимущества монархіи въ томъ, что при этой формѣ власть не стѣснена въ своихъ дѣйствіяхъ условіями времени и мѣста [3]). Сопоставляя положеніе Германіи и Франціи въ сочиненіи, изданномъ подъ псевдонимомъ Северина де Монцамбано, Пуфендорфъ признаетъ, что хотя первая страна превосходитъ вторую естественными богатствами и нравственными качествами, но Франція беретъ верхъ своимъ политическимъ устройствомъ, создавшимъ сильную единую власть въ лицѣ монарха.

Но свойственная Пуфендорфу нерѣшительность заставляетъ его колебаться и въ этомъ вопросѣ. Признавая всѣ преимущества французскаго абсолютизма, онъ не предлагаетъ его для Германіи. Напротивъ, онъ стоитъ за неприкосновенность правъ германскихъ князей, ограничивающихъ власть императора [4]). И въ то же время онъ противъ ограниченной монархіи, понимая подъ нею именно такую форму правленія, въ которой вельможи такъ сильны, что почти независимы отъ монарха [5]).

Утверждая, что верховная власть священна и неприкосновенна, Пуфендорфъ осуждаетъ сопротивленіе и неповиновеніе. Подданные обязаны терпѣливо переносить капризы и строгости представителя власти. „Если даже частному лицу угрожаютъ со стороны государя самыя жестокія притѣсненія и самое недостойное обращеніе, онъ долженъ скорѣе скрыться бѣгствомъ или перенести испытаніе, но не обна-

---

[1]) *Les devoirs*, кн. II, гл. VIII, § 1, стр. 83.
[2]) *Les devoirs*, кн. II, гл. VIII, § 11, стр. 90.
[3]) *Les devoirs*, кн. II, гл. VIII, § 4, стр. 84—85.
[4]) *De statu imperii Germanici* (по Чичерину), т. II, стр. 165.
[5]) *Les devoirs*, кн. II, гл. VIII, § 12, стр. 93.

жать меча противъ монарха, хотя и несправедливаго по отношенію къ нему, а все же отца отечества“ [1]). И въ то же время передъ Пуфендорфомъ носится довольно отчетливый образъ конституціонной монархіи. „Такъ какъ каждый легко можетъ впасть въ ошибки и подвергнуться искушенію уклониться отъ своего долга, особенно когда чувствуешь себя на такой высотѣ, какъ государь, когда имѣешь столько средствъ безнаказанно удовлетворять своимъ страстямъ, нѣкоторые народы признали умѣстнымъ поставить предѣлы осуществленію власти. Это ограниченіе суверенитета (!) состоитъ въ томъ, что народъ, чтобы предупредить возможность дѣйствій монарха, вредныхъ для государства, обязалъ его, при возведеніи на престолъ, сообразоваться съ извѣстными правилами, или основными законами, при осуществленіи власти и въ важныхъ случаяхъ не предпринимать ничего безъ участія и согласія народа или его представителей, которыхъ онъ долженъ созывать въ собранія“ [2]).

Таковы колебанія въ политическихъ воззрѣніяхъ Пуфендорфа.

X. Представленіе Пуфендорфа о правѣ носитъ чисто аналитическій характеръ.

Право (въ смыслѣ объективномъ) не что иное, какъ воля властителя, которою онъ обязываетъ зависящихъ отъ него поступать такъ, какъ онъ предписываетъ [3]). Анализируя данное опредѣленіе по признакамъ, Пуфендорфъ отграничиваетъ право отъ совѣта, который убѣждаетъ, но не обязываетъ. Право отлично отъ договора, съ которымъ многіе смѣшиваютъ его, утверждая, что всякое право основано на соглашеніи гражданъ слѣдовать ему. Но договоръ есть обѣщаніе, а право—повелѣніе. Въ договорѣ говорятъ: я сдѣлаю, а въ правѣ: сдѣлай. Въ договорѣ обязанность исполненія наступаетъ послѣ того, какъ опредѣлено будетъ содержаніе ея, а въ правѣ обязанность повиновенія власти предшествуетъ установленію содержанія нормъ правовыхъ. Наконецъ объективное право не слѣдуетъ смѣшивать съ субъективнымъ, къ чему побуждаетъ совпаденіе словъ; право въ

---

[1]) *Les devoirs*, кн. II, гл. IX, § 4, стр. 98.
[2]) *Les devoirs*, кн. II, гл. IX, § 6, стр. 98—99.
[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. VI, § 4, стр. 89.

субъективномъ смыслѣ есть свобода дѣлать что либо, допущенное объективнымъ правомъ [1]).

Каждая норма права состоитъ изъ двухъ частей: въ одной опредѣляется, что̀ нужно дѣлать или чего не дѣлать, въ другой указывается то зло, какое постигаетъ того, кто уклонится отъ предписанія закона или совершитъ запрещенное [2]). Эта угроза, сопровождающая каждую норму права, называется санкціей и можетъ состоять въ обѣщаніи награды или въ угрозѣ зломъ [3]).

Принудительный характеръ права исключаетъ возможность дозволительныхъ нормъ. „Дозволеніе не есть дѣйствіе закона, это, можно такъ выразиться, его бездѣйствіе. То, что̀ законъ дозволяетъ, онъ не повелѣваетъ и не запрещаетъ, т. е. въ этомъ отношеніи онъ вовсе не выражается“ [4]).

Санкція, прилагаемая къ каждой нормѣ права, даетъ основаніе для различія между положительнымъ и естественнымъ правомъ. Санкція положительнаго права заключается въ угрозѣ вызвать страданіе лишеніемъ благъ и причиненіемъ тѣлесныхъ болей. Санкція естественнаго права состоитъ въ совѣсти каждаго: соблюденіе ея предписаній награждаетъ спокойнымъ и чистымъ сознаніемъ, тогда какъ уклоненіе отъ нихъ влечетъ за собою угрызенія [5]).

Съ точки зрѣнія усвоеннаго имъ взгляда на право, Пуфендорфъ, вмѣстѣ съ Гоббсомъ, противъ Гроція, отрицаетъ положительный характеръ международнаго права. Если римляне говорили о jus gentium, какъ положительномъ правѣ, то это потому, что подъ этимъ именемъ они понимали нѣчто совершенно иное, чѣмъ то, что̀ понимаютъ въ настоящее время. Въ римскомъ пониманіи jus gentium нельзя видѣть какого-либо особаго права. „Если встрѣчаются одинаковые законы у разныхъ народовъ, такъ не въ силу договора или взаимнаго обязательства, но просто и исключительно въ силу воли законодателей каждаго государства, которые случайно сходятся въ предписаніи или запрещеніи одного и того же“ [6]). Трактаты не могутъ обосновать международнаго права, какъ

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. VI, § 3, стр. 89.
[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. II, § 7, стр. 81.
[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. VI, § 14, стр. 104.
[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. I, гл. VI, § 15, стр. 109.
[5]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. III, § 21, стр. 208.
[6]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. II, гл. III, § 23, стр. 213.

положительнаго, потому что они соблюдаются лишь вслѣдствіе того, что естественное право вмѣняетъ держать данное слово. Такимъ образомъ международное право есть видъ естественнаго права, а не положительнаго.

XI. „Нѣтъ ничего несправедливаго въ томъ, что тотъ, кто совершилъ зло, и потерпитъ зло. Но въ человѣческомъ судѣ не слѣдуетъ принимать во вниманіе только содѣянное зло. Нужно еще взвѣсить, принесетъ ли пользу наказаніе. Было бы весьма безчеловѣчно и противообщественно наказывать съ цѣлью доставить потерпѣвшему лицу грубое удовольствіе чувствовать удовлетвореніе отъ насыщенной мести и отъ вида страданій наказываемаго. Истинная цѣль наказаній, налагаемыхъ человѣческими судами, состоитъ въ предотвращеніи вреда и обидъ, которыми угрожаютъ одни люди другимъ. Для этого необходимо, чтобы тотъ, кто совершилъ преступленіе, исправился; или чтобы другіе на его примѣрѣ отшатнулись отъ мысли о подобныхъ поступкахъ; или чтобы виновный былъ поставленъ на будущее время въ невозможность вредить. Другими словами, всякое наказаніе должно имѣть своею цѣлью благо преступника или интересъ потерпѣвшаго или пользу всѣхъ вообще“ [1]). Взгляды Пуфендорфа на цѣли наказанія, видимо, сложились подъ вліяніемъ Протагора [2]).

Наказаніе, по опредѣленію Пуфендорфа, есть страданіе, которое испытывается человѣкомъ помимо его воли отъ высшей власти вслѣдствіе страданія, причиненнаго этимъ человѣкомъ другимъ по своей волѣ [3]).

Выборъ дѣйствій, подлежащихъ наказанію, и самыхъ наказаній зависитъ всецѣло отъ верховной власти, руководствующейся въ этомъ случаѣ идеей общаго блага. Однако, ни въ какомъ случаѣ не должны быть наказываемы одинъ умыселъ, хотя бы и проявленный, но не сопровождавшійся вредомъ, а также общіе пороки, какъ честолюбіе, скупость, неблагодарность, лицемѣріе, гордость, потому что государь, который хотѣлъ бы строго наказывать за нихъ, очутился бы одинъ въ пустынѣ [4]).

---

[1]) *Les devoirs*, кн. II, гл. XIII, §§ 6 и 7, стр. 134.

[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VIII, гл. III, § 8, стр. 383.

[3]) *Les devoirs*, кн. II, гл. XIII, § 4, стр. 131; нѣсколько уклоняется отъ опредѣленія, даннаго въ *Le droit de la nature et des gens*, кн. VIII, гл. III, § 4, стр. 372.

[4]) *Les devoirs*, кн. II, гл. XIII, § 14, стр. 137—138.

Относительно наказаній человѣчность требуетъ, чтобы, насколько возможно, они были смягчены. Но съ другой стороны нужно всегда имѣть въ виду, чтобы наказанія были достаточно сильны и способны отбить у людей охоту совершать дѣйствія, законами запрещенныя [1]).

XII. Въ противоположность поверхностному отношенію къ уголовному праву, Пуфендорфъ останавливается съ большою подробностью на вопросахъ гражданскаго права. Какъ самое вниманіе къ нимъ, такъ и многіе отвѣты вызваны основательнымъ знакомствомъ автора съ римскимъ правомъ.

„Имѣя въ виду продолженіе рода человѣческаго, природа весьма мудро заставила людей служить этой цѣли, соединивъ половое сношеніе съ удовольствіемъ. Съ точки зрѣнія этой задачи, слѣдуетъ признать, какъ безусловное положеніе, что всякое пользованіе дѣтородными органами въ видахъ одного наслажденія, грубаго и грязнаго, противорѣчитъ естественному праву. Чѣмъ сильнѣе инстинктъ любви, тѣмъ болѣе естественное право должно пойти навстрѣчу безпорядочнымъ сношеніямъ, опаснымъ для общественнаго порядка“ [2]). Средство не должно дѣлаться цѣлью. Очевидно, продолженіе рода человѣческаго должно совершаться въ формѣ организованнаго постояннаго общенія между мужчиною и женщиною. Иначе, при безпорядочности половыхъ сношеній, общественному порядку грозили бы серьезныя опасности. Между мужчинами возникали бы безпрерывныя столкновенія изъ-за женщинъ, хуже чѣмъ у животныхъ, потому что у послѣднихъ половой инстинктъ говоритъ лишь въ извѣстное время года, а у людей—круглый годъ. Забота о дѣтяхъ всецѣло падала бы на однѣхъ женщинъ. Для воспитанія дѣтей, которое у людей сложнѣе, чѣмъ у животныхъ, не было бы средствъ. Отсутствіе постояннаго общенія не вызывало бы потребности въ хозяйствѣ, въ домашнемъ очагѣ, безъ котораго люди не жили бы такъ сплоченно, какъ теперь [3]). Слѣдовательно, семья необходима.

„Если бы не существовало полового инстинкта, кто бы сталъ жить вмѣстѣ съ женщинами, общество которыхъ было бы для умнаго человѣка и скучно и недостойно“ [4]). „Если

---

[1]) *Les devoirs*, кн. II, гл. XIII, § 17, стр. 142.
[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. I, § 4, стр. 151.
[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. I, § 5, стр. 152.
[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. I, § 3, стр. 151.

мужчина соглашается принять въ свой домъ женщину, а не наоборотъ, то понятно, что онъ будетъ главою и распорядителемъ во всѣхъ дѣлахъ семейныхъ. Это не значитъ, чтобы въ этихъ вопросахъ не слѣдовало считаться съ мнѣніемъ женщины, особенно если она вноситъ съ собою въ домъ имущество, развѣ что имѣются достаточныя основанія для противнаго. Отсюда же вытекаетъ, что брачные законы не разрѣшаютъ женѣ путешествовать безъ согласія мужа, ночевать въ другомъ мѣстѣ, отказывать мужу въ пользованіи ея тѣломъ“ [1]).

Самая древняя и священная власть, родительская, имѣетъ два основанія. Во-первыхъ, естественное право внушаетъ родителямъ имѣть заботу о своихъ дѣтяхъ и для этого снабжаетъ ихъ особымъ чувствомъ любви; выполненіе этой естественной обязанности невозможно безъ власти. Второе основаніе состоитъ въ молчаливомъ согласіи самихъ дѣтей, т. е. въ предположеніи, что, если бы ребенокъ при появленіи на свѣтъ обладалъ разумомъ и понялъ бы, что безъ помощи родителей онъ подвергнется гибели, то несомнѣнно согласился бы самъ подчиниться родительской власти [2]). Власть родителей не ограничивается никакимъ возрастомъ, но объемъ ея опредѣляется поставленною задачею, а потому не можетъ доходить до права на жизнь и смерть дѣтей [3]).

Низшими членами семьи являются рабы. Происхожденіе рабства Пуфендорфъ объясняетъ такъ. Съ возрастаніемъ населенія и съ переходомъ отъ первоначальной простоты къ сложнымъ потребностямъ, возникаетъ нужда въ рабочихъ рукахъ. „Люди побогаче и поумнѣе нанимали болѣе грубыхъ за плату для работы и услугъ. Когда обнаружилась отсюда обоюдная выгода, вторые рѣшились войти въ составъ семьи, лишь бы ихъ кормили. Такимъ образомъ первоначально рабство имѣло въ своемъ основаніи договоръ“ [4]). Привычка къ чужому труду сдѣлала то, что на войнѣ безпощадное убіеніе враговъ стали замѣнять плѣномъ для извлеченія изъ побѣды хозяйственной выгоды. Если побѣдитель, имѣющій право убить плѣннаго, даритъ ему жизнь,

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. I, § 10, стр. 158.
[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. II § 4, стр. 188—189.
[3]) *Les devoirs*, кн. II, гл. III, §§ 4 и 6, стр. 34—35.
[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. III, § 4, стр. 202.

онъ въ правѣ потребовать отъ него добровольнаго согласія служить рабомъ. Въ этомъ договорѣ одинъ даетъ жизнь, а другой обѣщаетъ трудъ и безусловное повиновеніе (do ut facias).

„Большинству людей рабство представляется самымъ презрѣннымъ состояніемъ, которому можно предпочесть смерть. Личное рабство обязываетъ служить всю жизнь господину, подъ условіемъ доставленія пищи и всего прочаго необходимаго для существованія. Если держаться въ границахъ, какія ставитъ естественное право, и оставить безъ вниманія жестокость, какую допускаютъ нѣкоторые господа, или строгость законовъ, то въ сущности нѣтъ ничего суроваго въ рабствѣ. Постоянное подчиненіе вознаграждается выгодами, какія получаются отъ обезпеченнаго существованія и какихъ не имѣютъ свободные работники, которые не знаютъ часто, чѣмъ жить, вслѣдствіе ли недостатка работы, вслѣдствіе ли лѣни, изгоняемой только добрыми палками. И недаромъ нѣкоторые полагаютъ, что отмѣна въ большинствѣ христіанскихъ государствъ рабства составляетъ причину того, что такъ много воровъ, разбойниковъ и здоровыхъ нищихъ“ [1]).

При такомъ взглядѣ на рабство, возраженія Пуфендорфа противъ признанія рабовъ вещами [2]) слѣдуетъ объяснять не гуманностью, а скорѣе свойственною ему нерѣшительностью мысли.

Современному индивидуальному обладанію вещами предшествовало коммунистическое въ отрицательномъ значеніи этого выраженія, т. е. такое пользованіе вещами со стороны всякаго овладѣвшаго ими, при которомъ отсутствуетъ представленіе о томъ, чтобы вещи были достояніемъ кого либо въ отдѣльности. Въ такомъ состояніи ничто не принадлежало однимъ болѣе, чѣмъ другимъ [3]).

Если Богъ создалъ для человѣка землю и предоставилъ въ его пользованіе все, что на ней находится, отсюда нельзя еще выводить, будто право собственности основывается на волѣ Бога. Тотъ же Богъ, создавъ животныхъ, далъ имъ пользованіе на землѣ всѣмъ, что необходимо для ихъ суще-

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. III, § 10, стр. 208.

[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. VI, гл. III, § 6, стр. 205.

[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. IV, §§ 2 и 5, стр. 490 и 496.

ствованія, и однако же у нихъ нѣтъ права собственности [1]). Предоставивъ въ пользованіе людей вещи, Богъ не указалъ, въ какомъ порядкѣ должно происходить пользованіе, а между тѣмъ въ этомъ-то и есть вся суть права собственности. Этотъ институтъ основывается и не на естественномъ правѣ, потому что послѣднее не предуказываетъ, какъ нужно распредѣлять блага. „Роль естественнаго права ограничивается тѣмъ, что оно совѣтуетъ установить право собственности, разъ этого требуетъ выгода человѣческаго общенія, предоставляя благоразумію людей опредѣлить, должны ли они всѣ вещи раздѣлить или же владѣть нѣкоторыми сообща“ [2]). Такимъ образомъ Пуфендорфъ приходитъ къ выводу, что право собственности есть человѣческое установленіе, основанное на общемъ соглашеніи. Переходъ отъ общаго пользованія къ индивидуальному произошелъ медленно, по началу цѣлесообразности, когда разумъ указывалъ, что тотъ или иной разрядъ вещей, возбуждающій особенно желанія, лучше подѣлить, чѣмъ оставлять въ общемъ обладаніи, при которомъ взаимныя отношенія переходятъ въ открытую борьбу [3]).

Точно также отрицаетъ Пуфендорфъ характеръ естественнаго права и за наслѣдованіемъ по завѣщанію. Право завѣщать свое имущество не вытекаетъ вовсе изъ права собственности, какъ это думаютъ нѣкоторые. Если за человѣкомъ признается право собственности на вещи, то право это не нужно ему, когда онъ умретъ [4]). Но цѣлесообразно предоставить человѣку право распорядиться своимъ имуществомъ на случай смерти, обезпечивая лицъ, наиболѣе ему близкихъ. Слѣдовательно, завѣщательное право есть установленіе положительнаго законодательства.

Основаніемъ наслѣдованія по закону является предположеніе, что человѣкъ, нажившій состояніе, и самъ бы такъ распорядился, если бы успѣлъ это сдѣлать. Естественное право обязываетъ слѣдовать предполагаемой волѣ умершаго, который несомнѣнно желалъ, чтобы его имущество досталось тому, кого онъ болѣе всего хотѣлъ бы видѣть обезпеченнымъ [5]).

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. IV, § 4, стр 494.
[2]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. IV, § 4, стр. 495.
[3]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. IV, § 6, стр. 498.
[4]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. X, § 4, стр. 568.
[5]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. XI, § 1. стр. 575.

По мнѣнію Пуфендорфа, распредѣляя наслѣдство въ соотвѣтствіи съ предполагаемою волею умершаго, слѣдуетъ передать его прежде всего полностью дѣтямъ, за ихъ отсутствіемъ—родителямъ, за отсутствіемъ тѣхъ и другихъ,—боковымъ родственникамъ безъ ограниченія степеней. Основаніе къ призыву родственниковъ Пуфендорфъ видитъ въ томъ, что по обычному порядку нравственная связь покоится на родственной. Это не мѣшаетъ ему, однако, отнестись отрицательно къ незаконнымъ дѣтямъ на томъ основаніи, что произведеніе ихъ на свѣтъ сопровождалось лишь мыслью о наслажденіи, а не мыслью о продолженіи рода человѣческаго [1]).

§ 28. Христіанъ Томазій.

Литература: Dernburg, *Thomasius und die Stiftung der Universität Halle*, 1865 (рѣчь); Hinrichs, *Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart*, т. III, 1852, стр. 122—193; Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, 1898, стр. 71—111.

I. Въ Лейпцигѣ, въ семьѣ довольно виднаго профессора теолога, Якова Томазія родился въ 1655 году сынъ Христіанъ. Согласно направленію семьи, Христіанъ получилъ строго ортодоксальное воспитаніе. Подъ вліяніемъ отца, яраго противника Пуфендорфа, и у сына сложилось враждебное отношеніе къ этому мыслителю. Понемногу враждебность стала уступать жалости къ грѣховнымъ заблужденіямъ такого интереснаго писателя, пока, наконецъ, особенно подъ впечатлѣніемъ „Апологіи“ Пуфендорфа, въ душѣ Томазія не произошелъ переворотъ, вслѣдствіе котораго онъ изъ врага сдѣлался ревностнымъ почитателемъ.

Томазій понялъ тотъ вредъ, какой испытывалъ онъ, подобно другимъ, отъ массы предразсудковъ, окутывающихъ человѣка отъ рожденія. Разрывъ съ традиціями становится характерною чертою въ направленіи Христіана Томазія. Внѣшнимъ образомъ это выразилось въ рѣшеніи послѣдняго преподавать и писать не на латинскомъ языкѣ, а на нѣмецкомъ. Главный мотивъ, побудившій Томазія къ такому уклоненію отъ общепринятаго порядка, состоялъ въ желаніи сдѣлать науку достояніемъ самыхъ широкихъ круговъ об-

---

[1]) *Le droit de la nature et des gens*, кн. IV, гл. XI, § 9, стр. 580.

щества. Для того времени этотъ шагъ являлся дерзкимъ вызовомъ, профанаціей науки, потрясеніемъ основъ. Лейпцигскій цензоръ отказался разрѣшить печатаніе „Логики“ Томазія на томъ основаніи, что совѣсть не позволяла ему допустить такого издѣвательства надъ священнымъ обычаемъ.

Возстановивъ противъ себя педантовъ подобнымъ новшествомъ, Томазій еще болѣе вооружилъ противъ себя полемикою съ вліятельными лицами и по щекотливымъ вопросамъ. Придворный проповѣдникъ датскаго короля Мазусъ издалъ сочиненіе, въ которомъ обращалъ вниманіе монарховъ на преимущества лютеранства, какъ религіи выдвигающей, въ видѣ догмата, что власть государя божественнаго происхожденія. Томазій обрушился съ рѣзкою и злою критикою на автора, который „не постѣснился рекомендовать государямъ религію, какъ прекрасное средство для достиженія земныхъ интересовъ“. Полемика имѣла для Томазія тотъ результатъ, что его сочиненіе было предано публичному сожженію въ Копенгагенѣ, а въ Лейпцигѣ ему запрещено было что-либо печатать безъ предварительной цензуры.

Вслѣдъ затѣмъ, по поводу брака герцога Саксенъ-Цейцъ, Томазій вмѣшался въ споръ о допустимости брака между лютераниномъ и реформаткою, ставъ на точку зрѣнія широкой вѣротерпимости. Это повлекло за собою немилость курфюрста саксонскаго, заинтересованнаго въ бракѣ герцога Томазію пришлось оставить Лейпцигъ, чтобы не подвергнуться уголовному преслѣдованію. Онъ поселился въ Галле (1690), гдѣ только что учреждался университетъ.

Здѣсь оставался Томазій до конца жизни (1728), хотя впослѣдствіи Лейпцигъ и приглашалъ его возвратиться, и здѣсь издалъ онъ большую часть своихъ научныхъ работъ. Среди послѣднихъ наиболѣе зрѣлымъ и полнымъ произведеніемъ слѣдуетъ признать „Fundamenta juris naturae et gentium“, изданное въ 1705 году одновременно на латинскомъ и нѣмецкомъ языкахъ. Для характеристики его направленія, полнаго борьбы за свободу мысли и совѣсти, наиболѣе цѣнными являются полемическія брошюры.

II. Христіанъ Томазій не отличается устойчивостью воззрѣній, которыя онъ искренно мѣнялъ, то подпадая, то освобождаясь отъ постороннихъ вліяній. При блестящемъ изложеніи, острой критикѣ и гуманномъ направленіи, Томазій,

какъ и Пуфендорфъ, не отличается глубиною мысли и обнаруживаетъ часто нерѣшительность, колебанія, опасеніе выводовъ.

По своему методу Томазій раціоналистъ. Онъ вѣритъ то́лько въ разумъ и вѣритъ въ него безусловно. Только то имѣетъ силу доказательства, что согласуется съ человѣческимъ разумомъ. Поэтому авторитеты не имѣютъ цѣны въ глазахъ Томазія, и онъ не безъ удовольствія ниспровергаетъ ихъ. Признавая умственную отсталость Германіи по сравненію съ Франціей, Англіей и Голландіей, Томазій сводитъ причину этого явленія къ слѣдующему. „Сказать ли однимъ словомъ? Неограниченная свобода, да, свобода одна даетъ духу истинную жизнь; безъ нея человѣческій разумъ, какъ бы онъ ни былъ высокъ, кажется мертвымъ и бездушнымъ. Человѣческая воля или, скорѣе, зависящая отъ воли сила дѣйствій въ обществѣ подчиняется другимъ людямъ; разумъ же не знаетъ иного владыки, кромѣ Бога, а потому, когда на него налагается человѣческій авторитетъ, въ качествѣ наставника, то иго это становится ему невыносимымъ или же самъ онъ дѣлается неспособнымъ къ истинной наукѣ“. Сопоставляя голландцевъ, англичанъ, французовъ, живущихъ подъ дѣйствіемъ признанной свободы совѣсти, съ испанцами или италіанцами, остающимися подъ давленіемъ средневѣковаго католицизма, не трудно опредѣлить значеніе свободы для знанія и жизни.

Томазій возстаетъ, съ этой точки зрѣнія, противъ авторитета Аристотеля, продолжавшаго въ его время господствовать въ школѣ. И это прикосновеніе къ школьному авторитету сильно раздражало ученыхъ противниковъ направленія Томазія.

Полный довѣрія къ разуму, Томазій отнесся отрицательно къ навязанному исторически авторитету римскаго права. Онъ не мало приложилъ старанія къ тому, чтобы подорвать въ современникахъ довѣріе къ этому источнику. „Если въ теченіе XVIII вѣка мы замѣчаемъ все возрастающую самостоятельность и независимость законовѣдовъ и законодателей, а отчасти и практики отъ римскаго права; если мы видимъ, какъ съ неслыханною дотолѣ свободою выходятъ за предѣлы буквальнаго пониманія юстиніановскихъ законовъ; если мы всмотримся во все усиливающуюся путаницу, вызвавшую въ XIX вѣкѣ потребность въ расчисткѣ,—то мы не

станемъ слишкомъ низко оцѣнивать ударъ, нанесенный Томазіемъ всему строенію“ [1]).

III. Основною задачею Томазія является очищеніе философіи и государства отъ вліянія религіи.

Смѣшеніе философіи и религіи порождаетъ только путаницу въ понятіяхъ и методѣ. Христіанской философіи, на которой настаивали схоластики, не можетъ быть такъ же, какъ и христіанской физики. Философія имѣетъ свои основы и свой методъ, почерпаемый изъ чистаго разума, который одинъ для всѣхъ. Привлеченіе философіи къ дѣлу религіи, уничтожая самостоятельность первой, угрожаетъ второй. Религія имѣетъ свой источникъ въ Откровеніи, который, конечно, выше разума, но по этой-то причинѣ они и не должны быть сливаемы въ одно [2]).

Религія не можетъ и не должна пользоваться свѣтскими средствами не только для убѣжденія, но и для охраненія. Внѣшній миръ и порядокъ не нарушаются различіемъ вѣроисповѣданій, которыя отлично уживаются одна рядомъ съ другой. Вѣротерпимость поддерживаетъ миръ, религіозныя преслѣдованія его нарушаютъ. А такъ какъ государство имѣетъ своею задачею поддержаніе порядка, то оно не должно давать своей защиты одной религіи въ ущербъ другимъ. Дѣло государства — обезпечить свободу вѣры отъ насилія. Оно можетъ стараться примирить разногласія, но не насильственнымъ путемъ. Однако, допуская, что религіозные споры способны поколебать внѣшній миръ, Томазій готовъ согласиться на ограниченія. Государь можетъ стѣснить или запретить свободу религіозной пропаганды и даже удалить опаснаго еретика изъ предѣловъ страны, подобно тому, говоритъ Томазій, какъ господинъ въ правѣ отказать своему слугѣ, который ему не подходитъ [3]). Однако, острая полемика съ духовенствомъ по вопросу о вѣротерпимости заставляла и Томазія, въ духѣ времени, все болѣе и болѣе признавать права государства въ вопросахъ вѣры, какъ противовѣсъ средневѣковымъ правиламъ церкви [4]).

---

[1]) Landsberg, *Geschichte der Rechtswissenschaft*, 1898, стр. 111.

[2]) Эти идеи развиты Томазіемъ въ его полемикѣ съ богословскимъ писателемъ Прасхіемъ, въ журналахъ и отдѣльныхъ брошюрахъ какъ *Introductio in philosophiam aulicam seu lineae primae de prudentia cogitandi*, 1688.

[3]) *Kurze, Lehrsätze vom Recht eines christlichen Fürsten in Religionssachen.*

[4]) Особенно въ *Dissertatio inauguralis de foro competente et subjectione*

Съ той точки зрѣнія, на которую поднялся Томазій въ вопросахъ вѣры, онъ долженъ былъ придти къ заключенію, что обычныя въ его время преслѣдованія за ереси нераціональны. Уголовныя наказанія имѣютъ въ виду дѣйствія человѣка, какъ выраженія его воли. Между тѣмъ ересь есть выраженіе мысли, а не воли. Ставъ на эту психологическую почву, Томазій отвергъ наказуемость ереси. И даже болѣе: призналъ, что преступленіе заключается не въ самой ереси, а въ преслѣдованіи ея въ уголовномъ порядкѣ [1]).

Томазій, поддававшійся первоначально общему предразсудку о распространенности колдовства, впослѣдствіи, когда ему пришлось принять практическое участіе въ процессѣ, сознался свое заблужденіе и самъ выступилъ обвинителемъ тѣхъ, кто поддерживаетъ этотъ предразсудокъ, обидный для религіи, опасный для жизни людей.

Считая, что между церковью и государствомъ не должно быть союза для взаимной защиты интересовъ, Томазій возстаетъ противъ господствующаго представленія о божественномъ характерѣ власти государей, которое имѣетъ своею цѣлью дать религіозную поддержку свѣтскому учрежденію. Такое представленіе не соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности, потому что, если во Франціи нѣкоторые старались возвести въ государственный законъ божественное происхожденіе королевской власти, то это всегда подвергалось оспариванію и не осуществилось, а въ Германіи никогда не было подобной попытки. Это представленіе не соотвѣтствуетъ и каноническому ученію, потому что если ссылаются на извѣстный текстъ апостола Павла изъ Посланія къ римлянамъ, почему же упускаютъ мнѣніе апостола Петра, который признаетъ власть учрежденіемъ человѣческимъ [2]). Божественнымъ авторитетомъ освященъ вообще правовой порядокъ, а не власть государя. Толкуя буквально тексты Св. Писанія, можно дойти до признанія, что Богомъ

---

clericorum subpotestate civile, 1720, хотя и не Томазіемъ написанной, но имъ вполнѣ одобренной.

[1]) *Disputatio, an haeresis sit crimen*, 1697,—диссертація также одобренная подъ его явнымъ руководствомъ, а еще *Disputatio de jure principis circa haereticos*.

[2]) *Первое соборное посланіе*, I, § 13: „будете покорны всякому человѣческому начальству, для Господа, царю ли, какъ верховной власти“...

установляется и власть цареубійцъ и узурпаторовъ, и даже власть возставшаго народа [1]).

IV. Томазій въ своемъ представленіи естественнаго состоянія слѣдуетъ Пуфендорфу, склоняясь, однако, на сторону Гуго Гроція въ признаніи благожелательныхъ наклонностей человѣка. Доводя идею Гроція до крайности, Томазій утверждаетъ, что всѣ люди, не исключая самыхъ испорченныхъ, въ дѣйствительности любятъ другихъ болѣе, чѣмъ самихъ себя. Любовь — это тотъ основной законъ, на которомъ строится все человѣческое общежитіе. Любовь лежитъ въ основѣ и государственнаго строя, и гражданскаго порядка, и нравственнаго склада общества.

При такомъ міровоззрѣніи можно было думать, что для Томазія не существуетъ различія между областью нравственныхъ и областью юридическихъ отношеній. А между тѣмъ, по странному противорѣчію, главною историческою заслугою Христіана Томазія признается рѣзкое разграниченіе права и нравственности.

На разрѣшеніе этой задачи Томазія толкала практическая потребность, защита свободы совѣсти. Доказать противоположность сферы права и морали значило доказать недоступность сферы убѣжденій человѣка для воздѣйствія юридическими средствами.

Исходнымъ пунктомъ для Томазія является понятіе о нормѣ [2]). Томазій представляетъ себѣ людей по природѣ глупыми. Однако, въ каждомъ человѣкѣ сидятъ сѣмена добра, хотя и рѣдкія, и нѣтъ такого глупаго человѣка, котораго мудрый не могъ бы приспособить къ общей пользѣ. Для этого мудрые создаютъ для глупыхъ нормы поведенія. Томазій не замѣчаетъ противорѣчія, въ какое онъ впадаетъ, признавая человѣка отъ природы глупымъ и въ то же время допуская мудрыхъ людей. Томазій не указываетъ, по какимъ признакамъ отличаются эти мудрые люди отъ глупыхъ, и кто призванъ производить это разграниченіе между людьми.

Норма, которою мудрый руководитъ поведеніе глупыхъ, двоякая: совѣтъ и приказъ. Какъ тотъ, такъ и другой возбуждаютъ надежду или страхъ указаніемъ на хорошія или дур-

---

[1]) *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres*, 1687.

[2]) *Fundamenta juris naturae et gentium*.

ныя послѣдствія поступковъ. Но совѣтъ убѣждаетъ, а приказъ принуждаетъ. Въ первомъ случаѣ обязанность послушанія внутренняя, во второмъ внѣшняя. Мудрый, конечно, предпочтетъ слѣдовать совѣту, глупые же, а ихъ большинство, слѣдуютъ только принужденію. Вотъ почему общежитіе не можетъ удовлетвориться однѣми нормами совѣта, отвѣчающими развитому сознанію, а должно прибѣгать къ нормамъ приказа, воздѣйствующимъ на слабую и неразвитую природу людей. По этому признаку принудительности, нормы второго рода, называемыя правомъ, отличаются отъ нормъ перваго рода или нравственности.

Такимъ образомъ нормы общежитія различаются не по содержанію, а лишь по характеру сопровождающей угрозы. Примѣненіе того или другого средства зависитъ отъ поставленной цѣли. Этихъ цѣлей три: 1) охранить миръ внутренній сдерживаніемъ влеченій; 2) охранить миръ внѣшній посредствомъ благожелательныхъ дѣйствій въ отношеніи другихъ; 3) охранить внѣшній миръ воздержаніемъ отъ дѣйствій, способныхъ его нарушить. Первая цѣль достижима только посредствомъ совѣта, вторая — отчасти помощью совѣта, отчасти приказа, третья же по преимуществу юридическими средствами. Соотвѣтственно тому Томазій выставляетъ три основныхъ правила: 1) дѣлай себѣ то, что ты хочешь, чтобы и другіе тебѣ дѣлали (honestum); 2) дѣлай другимъ то, что ты хочешь, чтобы тебѣ другіе дѣлали (decorum); 3) не дѣлай другимъ то, что ты не хочешь, чтобы тебѣ дѣлали другіе (justum).

V. Томазій оказывается сторонникомъ коммунизма [1]).

Въ естественномъ состояніи существовало общеніе имуществъ, которое погибло вслѣдствіе испорченности человѣка. Общеніе имуществъ соотвѣтствуетъ христіанскому ученію, и исторія показываетъ, что первые христіане имѣли общее имущество. Общеніе имуществъ уничтожило бы неравенство между богатыми и бѣдными, которое является главною причиною нарушенія мира между людьми. Не зло, а величайшее благо могло бы получиться отъ уничтоженія частной

---

[1]) *Einleitung in die Sittenlehre.* Взгляды Томазія по этому вопросу сложились, видимо, подъ вліяніемъ сочиненія Vairasse, *Histoire des Savarambes*, 1677, которое относится къ числу такъ называемыхъ политическихъ романовъ.

собственности, порождающей раздоры, тщеславіе людское, поддерживающей человѣческую глупость. Напрасно говорятъ, что уничтоженіе собственности благопріятствовало бы лѣни и стремленію жить на счетъ чужого труда. Утверждаютъ, что государство распалось бы безъ собственности, такъ какъ отсутствіе имущества дѣлало бы человѣка свободнымъ и покорнымъ. Если бы нашлись такіе глупые люди, которые хотѣли бы предаться лѣни, разсчитывая на чужой трудъ, ихъ можно было бы побудить наказаніемъ. Собственность и государство не находятся въ необходимой связи: собственность существовала ранѣе государства и нѣтъ никакихъ основаній говорить, будто государство не можетъ существовать безъ собственности.

Однако, несмотря на то, что самъ Томазій призналъ то нравственное зло, которое порождаетъ частная собственность, онъ приходитъ къ заключенію, что коммунизмъ—вопросъ весьма далекаго будущаго, потому что къ такому измѣненію учрежденій можно подойти только послѣ измѣненія нравственнаго облика человѣка. Сначала необходимо, чтобы взаимныя отношенія людей проникнись началомъ любви, а тогда уже можно будетъ замѣнить частную собственность общеніемъ имуществъ. Такимъ образомъ Томазій становится на ту точку зрѣнія, что нравственное усовершенствованіе должно предшествовать усовершенствованію учрежденій, хотя самъ указалъ вліяніе учрежденій на нравственность.

§ 29. Лейбницъ.

Литература: Полнаго собранія сочиненій Лейбница до сихъ поръ не существуетъ. Оно было предпринято, но не окончено Onno Klopp, *Die Werke von Leibnitz*, 11 томовъ, 1864—1884; поэтому приходится пользоваться сборниками избранныхъ сочиненій, какъ Gerhardt, *Die philosophische Schriften des G. W. Leibniz*, 7 томовъ, 1875—1890; P. Janet, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, 2 изд., 2 тома, 1900. Трудами Московскаго Психологическаго Общества въ 1890 г. издано *Г. В. Лейбницъ, Избранныя философскія сочиненія.* На русскій языкъ переведена, сверхъ того, „Теодицея“ К. Истоминымъ (печаталось въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ съ 1887 г.). Для Лейбница необходимо пользоваться Foucher de Careil, *Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux*, 7 томовъ, 1859—1873. Юридическіе труды значительно пополнены изданіемъ Mollat, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizes ungedruckten Schriften*, 1885.

Изъ сочиненій, посвященныхъ изложенію ученія Лейбница, на первомъ планѣ стоитъ Куно-Фишеръ, *Исторія философіи*, т. III, рус. перев. 1905, хотя его изложеніе и признаетъ произвольнымъ Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, 1891; кромѣ того Merz, *Leibniz*, 1886; Benecke, *Leibniz als Ethiker*, 1891; Герье, *Лейбницъ и его вѣкъ*, 1867; Герье, *Отношеніе Лейбница къ Россіи и Петру Великому*, 1871; Спеціально юридической сторонѣ ученія Лейбница посвящены: Zimmermann, *Das Rechtsprincip bei Leibnitz*, 1852; Legrand, *Leibnitii de nova Methodo*, 1868; Hecht, *Leibnitz, als Jurist* (Preus. Jahrb. 1879, т. 4); Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, 1855, стр. 240 и слѣд.; Hartmann, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, 1892.

Въ семьѣ лейпцигскаго профессора, юриста и моралиста, родился въ 1646 году Готфридъ-Вильгельмъ Лейбницъ. Получивъ тщательную подготовку дома, Лейбницъ поступилъ въ университетъ сначала Іенскій, а потомъ Лейпцигскій, гдѣ преимущественно отдался изученію юриспруденціи. Основательная подготовка въ исторіи и логикѣ сдѣлала Лейбницу усвоеніе науки права весьма легкимъ. Онъ недолго останавливался на теоріи и весь отдался изученію практики при помощи знакомаго ассесора, который доставлялъ ему различные акты, сдѣлки, рѣшенія.

Первая диссертація Лейбница была посвящена вопросу о связи между юриспруденціей и философіей. Нерасположеніе къ Лейбницу, вызванное особенно его неуваженіемъ къ авторитету Аристотеля, заставило его искать докторской степени внѣ родного города. Проявленный талантъ молодого ученаго открылъ ему путь къ профессурѣ въ Нюренбергѣ. Но богатая натура Лейбница жаждала болѣе широкой дѣятельности, чѣмъ та, какую обѣщала въ то время профессорская каѳедра.

Лейбницъ понималъ, что въ его время мысль, желающая широкаго распространенія и практическаго примѣненія, должна была искать подержки въ высшихъ сферахъ. Въ эти сферы толкало его рано обнаруженное честолюбіе, манившее его вліяніемъ и почестями, и соблазнявшее глубокій умъ философа жалкимъ положеніемъ придворнаго. Лейбницъ посвятилъ одну изъ своихъ работъ курфюрсту майнцскому, который призвалъ его къ себѣ въ Майнцъ на службу (1670). Интересъ къ юридическимъ вопросамъ уступилъ мѣсто интересу къ вопросамъ политическимъ и дипломатическимъ. Лейбницъ агитируетъ словами, письмами и печатанными ра-

ботами въ пользу избранія на польскій престолъ германскаго претендента. А съ другой стороны его государственный умъ занятъ задачею обезпеченія Германіи противъ политики Людовика XIV. Съ этою цѣлью онъ составляетъ планъ завоеванія Франціею Египта и старается соблазнить короля этими перспективами, пытается организовать рейнскій союзъ, какъ оплотъ противъ воинственныхъ наступленій Франціи. Въ видахъ агитаціи Лейбницъ ѣздилъ въ Парижъ, но аудіенціи не добился и успѣха не имѣлъ.

Съ 1676 года Лейбницъ переходитъ на службу въ Ганноверъ, гдѣ и устраивается окончательно на сорокъ лѣтъ, до самой смерти. Благодаря придворнымъ связямъ, у Лейбница установились тѣсныя отношенія съ берлинскимъ дворомъ, гдѣ ему оказывала покровительство образованная королева Софія-Шарлотта, почитательница его таланта. Вслѣдствіе такой поддержки Лейбницу удалось добиться учрежденія въ Берлинѣ Академіи наукъ (1700), президентомъ которой онъ и назначенъ былъ въ званіи тайнаго юстиціи совѣтника. Интересно, что, ставя основною цѣлью Академіи полезность знанія, Лейбницъ исключилъ изъ круга академическихъ наукъ теологію и юриспруденцію.

Честолюбіе Лейбница не удовлетворялось и этимъ. Онъ приложилъ не мало стараній, чтобы организовать такія же академіи въ Вѣнѣ и Дрезденѣ, но безуспѣшно. Бо́льшую удачу встрѣтила его идея у Петра Великаго. По случаю бракосочетанія царевича Алексѣя, Лейбницъ впервые встрѣтился съ Петромъ I (1711). Философъ надѣялся осуществить свои научныя и личныя мечты при помощи стремящагося къ просвѣщенію русскаго царя, а государь разсчитывалъ на помощь своимъ планамъ со стороны европейской знаменитости. Къ нему обратился царь съ предложеніемъ реформировать русское законодательство, и Лейбницъ составилъ докладную записку о переустройствѣ русскихъ судовъ. Академія наукъ, открытая послѣ смерти Петра, обязана своимъ происхожденіемъ идеямъ Лейбница. За это содѣйствіе Лейбницъ былъ награжденъ со стороны Петра титуломъ тайнаго совѣтника и ежегоднымъ окладомъ въ 2.000 талеровъ.

Занятый самыми широкими политическими планами и погруженный въ мелочи придворныхъ дрязгъ и сплетенъ, Лейбницъ, при всемъ своемъ умѣ и удивительной работоспособности, не имѣлъ времени создать цѣльную философ-

скую систему. Свои мысли онъ излагалъ случайно по различнымъ поводамъ, по просьбамъ высокопоставленныхъ лицъ, въ своей огромной перепискѣ. Вслѣдствіе этого вліяніе Лейбница на современное общество было значительно ниже его генія, и только опубликованіе всѣхъ его работъ въ наше время и приведеніе его мыслей въ систему поставили его на надлежащее мѣсто въ ряду философовъ.

Ниже достоинства его генія было и то личное положеніе, въ какое поставилъ себя Лейбницъ тяготѣніемъ ко двору. Курфюрсту ганноверскому было лестно, что при его особѣ состоитъ первоклассное свѣтило мысли, но, какъ господинъ, онъ относился недоброжелательно къ попыткамъ своего слуги пристроиться къ другимъ господамъ. Король прусскій терпѣлъ Лейбница только изъ-за королевы и видѣлъ въ немъ ганноверскаго шпіона. Отсюда масса оскорбленій, униженій, уколовъ самолюбію, дѣйствовавшихъ удручающе на мысль философа. Потерявъ свою покровительницу, Лейбницъ умеръ одинокимъ и всѣми покинутымъ: „его погребли, выразился одинъ современникъ, скорѣе какъ разбойника, чѣмъ какъ человѣка, какимъ онъ былъ въ дѣйствительности, являясь гордостью своей страны“. Для потомства осталось неизвѣстнымъ даже мѣсто нахожденія останковъ великаго человѣка.

II. Лейбница относятъ иногда къ XVIII вѣку, вѣку нѣмецкаго просвѣщенія [1]). Но этотъ философъ, по проблемамъ, которыя занимали его вниманіе, и по методамъ, которыми онъ пытался ихъ разрѣшить, относится всецѣло къ предшествующему періоду. Это вѣрно какъ въ отношеніи общей философіи, такъ и въ отношеніи философіи права въ частности.

Лейбницъ пытается разрѣшить въ метафизикѣ ту самую проблему, которая была поставлена Декартомъ. Само картезіанство представлялось Лейбницу „прихожей философіи“ и только нѣкоторая скромность побуждала Лейбница выказывать сомнѣніе, удалось ли ему войти въ „самые покои“. Отъ того же картезіанства заимствовалъ Лейбницъ склонность къ математикѣ, которая представлялась ему лучшимъ средствомъ отысканія истины во всѣхъ вопросахъ. Выдающійся математикъ, споривший съ Ньютономъ изъ-за чести

[1]) Виндельбандъ, *Исторія новой философіи*, стр. 352.

считаться первымъ изобрѣтателемъ дифференціальнаго исчисленія, Лейбницъ находилъ возможнымъ прилагать математическій методъ доказательствъ къ политическимъ вопросамъ. Такъ для убѣжденія въ необходимости избрать на польскій престолъ германскаго претендента, Лейбницъ пишетъ сочиненіе подъ характернымъ заглавіемъ „Опытъ приведенія политическихъ доказательствъ, касающихся выбора польскаго короля и доведенныхъ до очевидной ясности, благодаря новому методу изложенія“.

Такимъ образомъ міровоззрѣніе Лейбница складывалось подъ непосредственнымъ вліянемъ Декарта и его школы. Спиноза, оказавшій огромное вліяніе на Лейбница, вызвалъ въ оригинальномъ умѣ нѣмецкаго философа протестъ противъ такого разрѣшенія поставленныхъ школою вопросовъ, какое было дано въ Голландіи. Можно сказать, что взгляды Лейбница складываются a contrario взглядамъ Спинозы. Пантеизму послѣдняго Лейбницъ противопоставилъ крайній метафизическій индивидуализмъ.

Съ другой стороны англійскій эпиризмъ вызвалъ въ умѣ Лейбница также протестъ, и противъ Локка Лейбницъ выступаетъ вмѣстѣ съ Спинозою подъ знаменемъ раціонализма. Полемикѣ съ Локкомъ обязано своимъ происхожденіемъ одно изъ главныхъ произведеній Лейбница „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“.

Такое противопоставленіе крайнимъ точкамъ зрѣнія дало философіи Лейбница примирительный характеръ, который въ свою очередь находитъ объясненіе въ чертахъ личнаго характера.

Лейбницъ — настоящій космополитъ. „Я не принадлежу къ числу тѣхъ, писалъ онъ, которые питаютъ страсть къ своему отечеству или къ какой-либо другой націи, мои помыслы направлены на благо всего человѣческаго рода; ибо я считаю отечествомъ Небо и его согражданами всѣхъ благомыслящихъ людей, и мнѣ пріятнѣе сдѣлать много добра у русскихъ, нежели мало у нѣмцевъ или у иныхъ европейцевъ, хотя бы я и пользовался среди нихъ величайшимъ почетомъ, богатствомъ и славой“ [1]). И удивительно смѣшнымъ представляется споръ о славянскомъ или германскомъ

---

[1]) Письмо къ Петру I отъ 16 января 1712 года, *Oeuvres de Leibniz*, Foucher de Careil, т. VII, стр. 514.

происхожденіи Лейбница, котораго вообще отталкивала національная узость. Точно также и въ области религіи. Авторъ сочиненія, который поставилъ себѣ цѣлью разсѣять въ умѣ сомнѣвающихся всякое недовѣріе къ благости Творца, допустившаго зло въ мірѣ, не склонялся на сторону какой либо одной религіи и приложилъ не мало труда къ тому, чтобы найти возможность примиренія между враждующими церквами. Стремленіе къ примиренію заставило Лейбница даже отступить отъ основной идеи своего времени: отъ попытки примиренія различныхъ вѣроисповѣданій Лейбницъ перешелъ къ попыткѣ примиренія философіи съ религіей, надъ разграниченіемъ которыхъ такъ усердно работали его предшественники и современники.

Лейбницъ отличался поразительною разносторонностью. По своей натурѣ онъ не могъ сосредоточиться на одной какой либо отрасли занятія. Его геній метался отъ одной области къ другой, всюду бросая лучи свѣта, но нигдѣ, кромѣ математики, не оставилъ цѣнныхъ системъ. Онъ первоклассный математикъ, изобрѣтатель дифференціальнаго исчисленія, химикъ, изучавшій фосфоръ, физикъ, геологъ, въ то же время историкъ и филологъ, юристъ и политикъ; не только теоретикъ, но и практикъ въ области техники (горное и монетное дѣло), въ области дипломатіи, въ дѣлѣ организаціи ученыхъ обществъ и учрежденій, въ изданіи актовъ историческаго и дипломатическаго характера. Онъ удивительно примирялъ глубокое мышленіе съ мелкимъ честолюбіемъ, страстное исканіе истины съ назойливымъ искательствомъ почестей и денегъ.

Эта основная черта характера философа, стремленіе къ примиренію противорѣчій, лежитъ въ основѣ и его философскаго міросозерцанія.

III. Противоположеніе между тѣломъ и духомъ, какъ двухъ субстанцій, такъ рѣзко выраженное въ философіи Декарта и не устраненное сведеніемъ ихъ къ одной субстанціи въ системѣ Спинозы, вызвало со стороны Лейбница попытку перекинуть мостъ между матеріальнымъ и нравственнымъ міромъ. Если сущность духа состоитъ только въ мышленіи, то какъ объяснить наличность неясныхъ представленій, не перешедшихъ еще въ сознательное представленіе, но несомнѣнно относящихся къ природѣ духовной. Сущность тѣла не можетъ состоять только въ протяженіи,

иначе были бы непонятны сопротивленіе, давленіе, оказываемыя тѣлами другъ на друга, потому что это уже обнаруживаетъ дѣйствіе, а не состояніе. Лейбницъ уничтожаетъ дуализмъ матеріальнаго и духовнаго міра утвержденіемъ, что сущность тѣла заключается не въ протяженіи, а въ силѣ, т. е. въ началѣ матеріальномъ, а это сближаетъ тѣло съ духомъ.

Сила и составляетъ субстанцію. Субстанцій не двѣ, какъ полагалъ Декартъ, и не одна, какъ думалъ Спиноза, а безчисленное количество — сколько вещей, столько и силъ, столько и субстанцій. Такія субстанціи Лейбницъ называетъ монадами. Монада—это не физическая точка (атомъ), потому что она недѣлима, тогда какъ атомъ, какъ матеріальная часть, всегда дѣлимъ. Это и не математическая точка, потому что она не только мыслима, но и реальна. Монада является метафизическою точкою, лежащею въ основѣ всего существующаго [1]).

Каждая монада совершенно изолирована: „монады вовсе не имѣютъ оконъ, черезъ которыя что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти“ [2]). Но каждая монада представляетъ всю вселенную. Однако „каждая монада должна быть необходимо отлична отъ другой“ [3]). Отъ совершенно простыхъ монадъ, находящихся въ постоянномъ безсознательномъ состояніи, мы доходимъ постепенно до монадъ, постигающихъ вѣчныя истины. Міровой порядокъ представляетъ собою сплошной восходящій рядъ монадъ. Лейбницъ уничтожилъ ту пропасть, которую положилъ Декартъ между неорганическимъ и органическимъ міромъ, между растеніями, животными и человѣкомъ. Все находится въ состояніи постояннаго перехода и развитія, „настоящее чревато будущимъ“ [4]).

Организмъ есть не что иное, какъ комплексъ монадъ, среди которыхъ одна занимаетъ господствующее положеніе, образуя душу, въ противоположность остальнымъ, образующимъ тѣло. Но здѣсь снова встаетъ вопросъ картезіанскій, какимъ образомъ воздѣйствуютъ другъ на друга душа и тѣло. Для Декарта трудность заключалась въ томъ, что душа и тѣло представлялись совершенно разными субстан-

---

[1]) *Новая система природы*, § 11 („Избранныя сочиненія“, стр. 121).
[2]) *Монадологія*, § 7 („Избранныя сочиненія“, стр. 339).
[3]) *Монадологія*, § 9, стр. 340.
[4]) *Монадологія*, § 22, стр. 344.

ціями, исключающими возможность взаимодѣйствія. Но трудность не устраняется и для Лейбница, установившаго, что у монадъ нѣтъ оконъ, а слѣдовательно и нѣтъ возможности взаимно вліять. Это затрудненіе Лейбницъ не столько разрѣшаетъ, сколько разрубаетъ своимъ ученіемъ о „предустановленной гармоніи“.

Если монады различаются между собою по степени ясности представленій, то все же онѣ всѣ одарены способностью къ представленіямъ и стремленіемъ. Въ силу этой аналогіи монады гармонично согласуютъ свои движенія, составныя монады тѣла согласуются съ монадою-душой. Получается міровая гармонія, предустановленная Богомъ [1]). Это не простая гипотеза—Лейбницъ готовъ признать свое утвержденіе за установленный законъ.

IV. Восходящій рядъ монадъ упирается въ высшую монаду, какою является Богъ. Сознаніе каждою монадою присутствія и вліянія высшей монады или Бога и есть то, что называется вѣрою.

Существованіе Бога Лейбницъ доказываетъ старыми способами, извѣстными среднимъ вѣкамъ. Онъ принимаетъ онтологическое доказательство, выдвинутое св. Ансельмомъ и поддержанное Декартомъ. Къ онтологическому доказательству, утверждающему, что если высшее существо мыслимо, то потому, что оно существуетъ, Лейбницъ присоединяетъ космологическое, утверждающее, что оно должно быть мыслимо, потому что иначе, безъ существованія Творца, необъяснимо существованіе сотвореннаго міра. Лично себѣ въ заслугу Лейбницъ ставитъ обоснованіе третьяго, телеологическаго доказательства, утверждающаго существованіе Бога изъ цѣлесообразности мірового порядка, предполагающей вмѣшательство высшаго разума. Этотъ міровой порядокъ во всемъ цѣломъ свидѣтельствуетъ о благости, могуществѣ и разумности Творца. Предустановленная гармонія, приводящая въ согласіе всѣ монады, неспособныя по своей природѣ къ сообщенію и взаимодѣйствію, есть высшее тому доказательство. Съ этого цѣлью Лейбницъ пишетъ одно изъ главныхъ своихъ произведеній, „Теодицею“, которое представляетъ сплошную полемику противъ скептика Бейля.

Міръ, въ которомъ господствуетъ гармонія, представляетъ

---

[1]) *Новая система природы*, § 17 („Избранныя сочиненія“, стр. 127).

собою нѣчто прекрасное, и Лейбницъ даже утверждаетъ, что нашъ міръ есть лучшій изъ возможныхъ міровъ и что въ этомъ мірѣ все къ лучшему [1]).

Такой оптимизмъ вызываетъ невольно возраженіе въ виду массы зла, наблюдаемаго въ дѣйствительности. Наличность этого зла свидѣтельствуетъ о томъ, что Богъ или не можетъ его устранить или не хочетъ. Первое предположеніе подрываетъ вѣру во всемогущество, второе—во всеблагость Бога. Но Лейбницъ не смущается такою постановкою вопроса, допущеною Бейлемъ. То, что̀ мы считаемъ зломъ, лишь по видимости таково. На самомъ дѣлѣ зло есть необходимое условіе добра. Добро познается лишь по противоположенію злу. Безъ зла не было бы добра. Если бы Тарквиній не совершилъ насилія, Римъ не добился бы свободы и не достигъ бы величія. Такъ какъ счастіе состоитъ въ достиженіи добра, а зло есть именно средство къ его достиженію, то оно само является добромъ.

Отсюда недалеко до вывода: чѣмъ хуже, тѣмъ лучше. Поэтому наличность зла въ мірѣ не только не подрываетъ вѣры въ Бога, она еще болѣе утверждаетъ разумность Творца и цѣлесообразность мірового порядка.

V. Передъ Лейбницемъ вновь предстала задача примиренія крайнихъ направленій въ области вѣры въ Бога. Основная тенденція мысли въ эпоху XVI и XVII вѣковъ состояла въ освобожденіи философіи отъ вѣры, и въ этомъ отношеніи обнаружилось рѣшительное отклоненіе отъ средневѣковаго міросозерцанія. Въ средніе вѣка готовы были пожертвовать разумомъ ради торжества вѣры (credo quia absurdum), современники Лейбница готовы пожертвовать вѣрою ради торжества разума; съ точки зрѣнія средневѣковой—лучше быть неразумнымъ, лишь бы остаться вѣрующимъ, съ точки зрѣнія новой—лучше оказаться невѣрующимъ, лишь бы стать разумнымъ.

Лейбницъ не признаетъ положенія, будто вѣра и разумъ могутъ встать въ противорѣчіе и будто потому философія должна быть признана непригоднымъ средствомъ для выясненія истинъ вѣры. „Я полагаю, что двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу. Предметъ вѣры есть истина,

---

[1]) *Theodicée*, ч. I, § 8 (по изд. Janet, стр. 88). Сатира на это положеніе въ романѣ Вольтера „Кандидъ“.

раскрытая Богомъ чрезвычайнымъ образомъ, а разумъ есть связь истинъ, особенно тѣхъ, которыя способны быть постигнуты человѣческимъ умомъ естественнымъ образомъ, безъ содѣйствія свѣта вѣры“ [1]). Необходимо различать то, что̀ выходитъ за предѣлы разума, и то, что̀ противорѣчитъ разуму. Послѣднее несогласно съ истинами, безусловно вѣрными и необходимыми, а первое несогласно съ тѣмъ, что̀ обыкновенно воспринимаютъ опытомъ и понимаютъ. „Это различіе прочно обосновано. Истина выше разума, когда нашъ духъ (или вообще сотворенный духъ) не въ состояніи постичь ее. И такова, по моему мнѣнію, Св. Троица, таковы чудеса, доступныя одному Богу, какъ, напр., твореніе, таковъ выборъ мірового порядка, который зависитъ отъ міровой гармоніи“ [2]). Если менѣе совершенныя монады, чѣмъ человѣкъ, не въ состояніи постичь того, что̀ доступно человѣку, то и человѣкъ, въ свою очередь, неспособенъ постичь того, что̀ относится къ Богу, этой высшей и совершеннѣйшей монадѣ. Недоступность для разума не есть еще противорѣчіе разуму, и чѣмъ болѣе просвѣщается разумъ при помощи философіи, тѣмъ доступнѣе становятся для него сокровенныя истины. „Между разумомъ и вѣрою не можетъ быть противорѣчія, потому что и тотъ и другая одинаково дары Божьи и борьба между ними была бы борьбою Бога противъ Бога“ [3]).

Такими соображеніями пытался Лейбницъ удержать отпаденіе философіи и науки отъ религіи.

VI. Лейбницъ хотѣлъ примирить не только вѣру и разумъ, но и разныя вѣры между собою, и это было одною изъ наиболѣе интересовавшихъ его задачъ. Понятіе о Богѣ и религіи прирождены намъ или восприняты извнѣ. Если понятіе о Богѣ дано намъ естественнымъ разумомъ, то это будетъ естественная религія; если же оно усвоено исторически, вслѣдствіе Откровенія, то религія будетъ положительной. Между ними нѣтъ противорѣчія, хотя оно и можетъ быть. Естественное представленіе о Богѣ пробивается сквозь исторически сложившіяся религіи, и различіе религій состоитъ только въ степени приближенія къ естественной.

---

[1]) *Theodicée, Discours*, § 1, изд. Janet, стр. 27.
[2]) *Theodicée, Discours*, § 23, стр. по изд. Janet 45, ср. § 60, стр. 65.
[3]) *Theodicée, Discours*, § 39, изд. Janet, стр. 54.

Отъ теоретическаго сближенія историческихъ религій Лейбницъ перешелъ и къ практическому осуществленію этой идеи. Въ концѣ XVII вѣка мысль о вѣротерпимости и соединеніи церквей была въ большомъ ходу. Дѣло уніи предпринялъ кардиналъ Спинола, и Лейбницъ принялъ дѣятельное участіе въ попыткахъ къ возстановленію церковнаго единства. Его участіе выражалось въ личныхъ переговорахъ, въ перепискѣ, въ докладахъ, въ богословскихъ сочиненіяхъ. Особенно видное мѣсто занимаетъ его полемика по этому вопросу съ Боссюэ, этимъ представителемъ государственнаго католицизма. Но все дѣло не увѣнчалось успѣхомъ.

VII. Вопросамъ права посвящены юношескія работы Лейбница. Сюда относятся три юридическихъ диссертаціи: 1) Quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1664, 2) Doctrina condicionum, 1665 и 3) De casibus in jure, 1666. Особенно видное мѣсто занимаетъ работа, написанная для представленія корфюрсту майнцскому, въ качествѣ научной рекомендаціи — Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, 1667. Въ этомъ послѣднемъ произведеніи авторъ старается дать новую постановку преподаванія юридическихъ наукъ. Теоретическое изученіе права должно быть ограничено краткимъ курсомъ и центръ тяжести слѣдуетъ перенести на практическія занятія: слушаніе читаемыхъ лекцій должно быть замѣнено самостоятельнымъ разрѣшеніемъ практическихъ вопросовъ на теоретической почвѣ. Практическія занятія слѣдуетъ организовать въ видѣ бесѣдъ учениковъ съ преподавателемъ и въ видѣ участія въ воображаемыхъ процессахъ съ раздѣленіемъ между учениками ролей истца, отвѣтчика и судей.

Къ этой основной идеѣ сочиненія присоединяются замѣчанія Лейбница, имѣющія дѣйствительно методологическое значеніе. Прежде всего Лейбницъ усиленно подчеркиваетъ значеніе философіи для юриспруденціи. „Вскормленный философіей, я сдѣлался ученикомъ юриспруденціи и, какъ только послѣдняя давала мнѣ случай, снова возвращался къ философіи, при чемъ обращалъ вниманіе на тѣ пункты, въ которыхъ обѣ науки соприкасаются между собою или родственны другъ другу. И настоящее разсужденіе имѣетъ цѣлью способствовать тому, чтобы профессіональные юристы перестали пренебрежительно относиться къ философіи, ибо

они увидятъ, что очень многія мѣста ихъ правовѣдѣнія представляли бы собою запутанный лабиринтъ, если бы нами не руководила философія, и что древніе авторитеты ихъ науки были вмѣстѣ съ тѣмъ посвящены въ глубины философіи“ [1]). Лейбницъ указываетъ, что юристу необходимы метафизика, этика и логика, при чемъ впервые встрѣчаемся у него съ представленіемъ о спеціально юридической логикѣ, именно ученіе о conditio онъ признаетъ pars quaedam logicae juridicae [2]). Точно также впервые встрѣчаемся у Лейбница съ выраженіемъ „философія права“, означающей новую область знанія, необходимую для поднятія юриспруденціи.

Соотвѣтственно всей философіи Лейбница, исторія должна играть большую роль въ юриспруденціи. Если „настоящее чревато будущимъ“, если міровой порядокъ представляетъ возрастающій рядъ монадъ, то каждый моментъ въ развитіи права уже лежитъ, какъ зародышъ, въ предшествующемъ времени, и самъ является зародышемъ для будущаго. Если бы эта мысль получила развитіе у Лейбница, можетъ быть, историческая школа получила бы въ немъ предтечу. Но историзмъ былъ не въ духѣ времени.

VIII. Въ ученіи о правѣ Лейбницъ дѣлаетъ попытку примиренія между моралью и правомъ, которыя въ представленіи его современниковъ, особенно Христіана Томазія, должны были рѣзко раздѣляться по признаку принужденія.

Нравственность и право Лейбницъ объединяетъ въ высшемъ понятіи естественнаго права (jus naturale), которое соотвѣтствуетъ современному широкому представленію объ этикѣ. И съ точки зрѣнія Лейбница дѣйствіе этого естественнаго права не ограничивается предметами земной жизни, но захватываетъ область загробнаго міра. Возражая Пуфендорфу, Лейбницъ говоритъ, что изъ области права нельзя выбрасывать идеи загробнаго возмездія, потому что мысль о наградахъ и наказаніяхъ на томъ свѣтѣ служитъ важнымъ побужденіемъ къ колебанію на этомъ [3]). Такимъ путемъ нѣмецкій философъ снова сближаетъ право, нравственность и религію, надъ разграниченіемъ которыхъ такъ

---

[1]) *Quaestiones amoeniores* (цит. по Куно-Фишеру, стр. 52).
[2]) *Doctrina conditionum* (цит. по Hartmann, стр. 13.
[3]) Письмо къ Молоносу (цит. по Блюнчли, стр. 126.

усердно работали представители философской мысли этого періода во всѣхъ странахъ.

Естественное право, такъ понимаемое, очевидно, должно быть вѣчнымъ, всеобщимъ и неизмѣннымъ. Лейбница ничуть не смущаетъ указаніе современниковъ его на различіе нормъ, наблюдаемое въ дѣйствительности. Съ одной стороны это различіе кажется Лейбницу преувеличеннымъ, потому что и самые дикіе народы понимаютъ, что̀ такое справедливость. А съ другой стороны различіе находитъ себѣ объясненіе въ той теоріи безсознательныхъ или малосознательныхъ представленій, которая составляетъ дѣйствительную заслугу философіи Лейбница. Истины естественнаго права вѣчны, но разными народами, на разныхъ ступеняхъ развитія, неодинаково ясно сознаются. Человѣкъ соблюдаетъ требованія естественнаго права инстинктивно, какъ онъ соблюдаетъ при походкѣ законы механики, не сознавая ихъ: отъ этого отсутствія сознанія не теряютъ силы ни первые, ни вторые. И переходъ отъ низшихъ къ высшимъ формамъ человѣческаго существованія въ томъ и состоитъ, чтобы переходить отъ безсознательнаго къ сознательному и помощью мысли раскрывать истину въ сознаніи [1]).

Естественное право даетъ три ступени развитія. Первая ступень—это справедливость (justitia commutativa), которая можетъ быть названа періодомъ juris stricti; къ этой ступени относится положеніе neminem laede. Вторая ступень носитъ названіе справедливости распредѣлительной (justitia distributiva), періодъ juris aequi, гдѣ господствуетъ начало suum cuique tribuere. Наконецъ, третью ступень составляетъ всеобщая справедливость (justitia absoluta), которой соотвѣтствуетъ принципъ honeste vivere [2]).

Все это дѣленіе, заимствованное у Аристотеля и видоизмѣненное, не отличается достаточною ясностью.

IX. То же примирительное направленіе принялъ Лейбницъ и въ области публичнаго права, представлявшаго для нѣмецкихъ государствовѣдовъ необыкновенную трудность въ необходимости согласовать власть императора съ властью отдѣльныхъ князей.

Перу Лейбница принадлежитъ сочиненіе, вышедшее въ

---

[1]) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (цит. по Janet, т. I, стр. 59).

[2]) *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, изд. Mollat, стр. 13—21.

1667 безъ имени автора—Caesarini Fuerstenerii tractatus de jure suprematus, ac legationum principum Germaniae. По традиціямъ и по идеѣ верховная власть вся въ рукахъ императора; реально она сосредоточивается въ лицѣ князей. Собственно задача Лейбница заключалась именно въ томъ, чтобы оправдать центробѣжныя тенденціи нѣмецкихъ князей противъ центростремительнаго направленія императорской политики. Это основной вопросъ государственнаго права въ Германіи, особенно со времени Вестфальскаго мира.

Эта особенность политическаго положенія Германіи и примирительное стремленіе Лейбница заставили его отказаться отъ идеи, которая стала господствующей въ европейской философіи права со времени Бодэна. Лейбницъ пытается опровергнуть идею единства суверенитета и установить, что существу верховной власти (majestas) нисколько не противорѣчитъ ея раздѣльность между нѣсколькими лицами.

Въ полемикѣ съ Пуфендорфомъ Лейбницъ оспаривалъ мысль, будто международное право не есть положительное право. Лейбницу это было, конечно, легко, потому что его собственное представленіе о правѣ настолько выступало за предѣлы положительнаго права, было настолько широко, что могло свободно включать и международное право.

Х. Глубокій поклонникъ классическихъ римскихъ юристовъ, Лейбницъ, однако, сознавалъ несоотвѣтствіе римскаго законодательства запросамъ новаго времени и неудобство пользованія римскими источниками на практикѣ. Всегда, съ юныхъ лѣтъ и до глубокой старости, его занимала мысль о преобразованіи права и созданіи новаго кодекса. По мысли Лейбница, новый Codex juris долженъ былъ включать въ себѣ право публичное, уголовное, гражданское и церковное. Онъ долженъ былъ состоять изъ введенія и десяти частей. Языкъ его непремѣнно латинскій, потому что Лейбницъ, космополитъ по убѣжденію, разсчитывалъ на примѣненіе предполагаемаго кодекса не только въ Германіи, но и въ другихъ европейскихъ странахъ.

Особенно обратила на себя его вниманіе Россія. „Россія представляетъ непочатое поле и учебная часть въ ней легко можетъ быть такъ устроена, что въ ней избѣгнутъ многихъ недостатковъ, вкравшихся въ нашу Европу; и такъ какъ при возведеніи новаго зданія скорѣе можно достигнуть совершенства, чѣмъ при исправленіи и перестройкѣ стараго,

то я готовъ принять участіе въ этомъ дѣлѣ“ [1]). Онъ не раздѣлялъ опасенія современниковъ, что русскій царь, усилившись, сдѣлается чѣмъ-то въ родѣ „сѣвернаго турка“. „Что до меня, то я стою за благо всего человѣчества; я очень радъ, что такое обширное царство идетъ по пути разума и порядка, и смотрю на царя, какъ на лицо, которое Богъ предназначилъ для великаго дѣла“ [2]).

Завязавъ отношенія съ русскимъ правительствомъ, Лейбницъ усиленно пропагандировалъ идею учрежденія академіи наукъ, которая должна была заниматься не только ученою дѣятельностью, но и распространеніемъ просвѣщенія въ странѣ, а также настаивалъ на учрежденіи университетовъ въ Петербургѣ, Москвѣ, Кіевѣ, Астрахани и другихъ городахъ. Чтобы поднять престижъ ученыхъ, Лейбницъ, самъ чувствительный къ почестямъ, предлагалъ не держать ихъ, какъ въ Германіи, въ бѣдности и униженіи, но поставить профессоровъ наравнѣ съ высшими чиновниками въ главныхъ городахъ и при дворѣ [3]). Относительно юристовъ Лейбницъ замѣчаетъ, что еще въ университетѣ они должны практически изучить свой предметъ, а тѣмъ, которые готовятся къ высшимъ должностямъ государственной службы, слѣдуетъ, сверхъ того, изучить государственное право и всеобщую исторію.

И здѣсь мечталъ Лейбницъ о примиреніи между церквам и католической и православной, надѣясь на успѣхъ вселенскаго собора, способнаго сблизить раздѣлившіяся вѣроисповѣданія [4]).

Лейбницъ представлялъ себя, повидимому, въ роли законодателя молодой страны. „Вамъ покажется страннымъ пишетъ онъ, что мнѣ придется быть въ извѣстномъ смыслѣ русскимъ Солономъ, хотя и издалека. Такъ какъ, по моему мнѣнію, самые краткіе законы, какъ, напр., десять заповѣдей или двѣнадцать таблицъ древняго Рима, лучше всѣхъ другихъ законовъ, и такъ какъ на этотъ предметъ съ самыхъ раннихъ поръ были обращены мои размышленія, то порученіе царя нисколько меня не затруднитъ“ [5]). Затрудненія

---

[1]) Герье, *Отношеніе Лейбница къ Россіи и Петру Великому*, стр. 123.
[2]) Герье, тамъ же, стр. 88.
[3]) Герье, тамъ же, стр. 192.
[4]) Герье, тамъ же, стр. 107.
[5]) Герье, тамъ же, стр. 160.

однако обнаружились въ незнакомствѣ Лейбница съ русскимъ правомъ. „Я еще не успѣлъ заняться русскими законами; другіе занимаются этимъ предметомъ, но я, можетъ быть, когда-нибудь пересмотрю то, что они сдѣлали. Я сомнѣваюсь, чтобы царю нужны были юристы, и мнѣ кажется, что онъ скорѣе можетъ обойтись безъ нихъ, изъ опасенія развести у себя кляузы". При такомъ взглядѣ едва ли можно было ожидать, чтобы Лейбницу пришлось сыграть роль Солона въ Россіи.

Можно вообще пожалѣть, что такой видный философъ, получившій основательную юридическую подготовку, сдѣлалъ такъ мало для философіи права.

II. Борьба за политическую свободу.

§ 30. Общественный строй и міровоззрѣніе XVIII вѣка.

Литература: Посвященная характеристикѣ вопроса литература представляется неисчерпаемой. Поэтому необходимо ограничиться общими и наиболѣе выдающимися трудами. Сюда слѣдуетъ отнести: Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, 1856 (нѣсколько русскихъ переводовъ); Taine, *Les origines de la France contemporaine*, т. I, 1875 (рус. перев. 1880); P. Janet, *Philosophie de la Révolution*, 1875; Champion; *Esprit de la révolution française*, 1884; A. Sorel, *L'Europe et la révolution française*, т. I, 1885 (рус. перев. 1892); Карѣевъ, *Исторія Западной Европы въ новое время*, т. III, 1893. По исторіи литературы: Hettner, *Geschichte der Literatur im achtzenten Jahrhundert*, 3 тома (два русскихъ перевода); Lanson, *Histoire de la littérature française*, т. II, рус. перев. 1898.

I. Новый періодъ философіи права открывается въ то самое время, когда заканчивается періодъ борьбы за религіозную свободу. Этотъ періодъ обнимаетъ два столѣтія, отъ половины XVII вѣка до половины XIX.

Однако не всѣ страны охватываются одновременно новымъ теченіемъ мысли. Черезъ годъ послѣ того, какъ съ Вестфальскимъ миромъ затихла борьба за свободу совѣсти во всей Европѣ, въ Англіи борьба за права личности доходитъ до сверженія короля и казни его. Начавшись въ половинѣ XVII вѣка на островѣ, новое направленіе мысли переходитъ въ слѣдующемъ столѣтіи во Францію, гдѣ пріобрѣтаетъ общеміровое значеніе, и откуда, въ началѣ XIX вѣка, распространяется по всему континенту.

Теперь вопросъ о свободѣ ставится такъ. Существующій общественный и политическій строй, какъ результатъ случайной комбинаціи историческихъ условій, признается не-

естественнымъ. Проблема мысли состоитъ въ отысканіи того естественнаго порядка, отъ котораго исторія отклонила человѣчество и къ которому необходимо возвратиться въ виду полной неудовлетворительности сложившагося порядка.

Борьба естественности противъ историчности выразилась въ жестокой критикѣ политическихъ и общественныхъ правовъ и въ выдвиганіи естественной религіи, естественной морали, естественнаго права, естественнаго воспитанія, естественнаго хозяйства, естественнаго искусства.

Высшаго пункта достигаетъ періодъ борьбы за политическую свободу въ эпоху великой французской революціи, когда декларація правъ человѣка и гражданина выразила идеи личной свободы и народовластія. Крайности революціоннаго движенія и пробужденіе національнаго вызвали реакціонное направленіе. Съ вѣнскаго конгресса, съ торжествомъ легитимизма, историзмъ уже выступаетъ противъ раціоналистической естественности. Проблема заключается въ отысканіи твердыхъ историческихъ устоевъ, гарантирующихъ противъ произвольныхъ скачковъ.

Такимъ образомъ періодъ борьбы за политическую свободу распадается на два момента — прогрессивный и реакціонный. Настоящая глава имѣетъ своею цѣлью дать общее обозрѣніе лишь перваго момента.

II. Если борьба за религіозную свободу перешла въ борьбу за свободу политическую, то причиною тому явилось прежде всего разочарованіе въ монархизмѣ. Въ борьбѣ противъ католицизма народъ возложилъ свои надежды на абсолютизмъ, укрѣпленію котораго способствовалъ всѣми силами. Но королевская власть, воспользовавшись народными силами въ борьбѣ съ соперникомъ, послѣ одержанной побѣды, вступила съ нимъ въ соглашеніе для подавленія прежняго союзника. Монархизмъ соединился съ церковью, заставивъ ее служить себѣ нравственнымъ авторитетомъ и въ то же время оказывая ей помощь своею силою.

Поддержка церкви, въ виду ея вліянія на народъ, имѣла большую цѣнность для абсолютизма. Церковь внушала, что повиновеніе монарху есть дѣло, угодное Богу, и напротивъ, сопротивленіе его неограниченной волѣ способно вызвать гнѣвъ Божій. Во Франціи церковь выдвинула такого виднаго сторонника и теоретика абсолютизма, какъ епископъ москій Боссюэ (1627—1704). Съ цѣлью возвысить авторитетъ

королевской власти божественнымъ сіяніемъ, Боссюэ написалъ спеціально сочиненіе „Политика, основанная на Священномъ Писаніи“. По мнѣнію епископа, государственная власть организована во Франціи какъ нельзя лучше, потому что она вручена одному человѣку и потому что этотъ человѣкъ правитъ по внушенію Бога. Какъ установленная и поддерживаемая Богомъ, королевская власть священна. Она имѣетъ характеръ отеческаго попеченія надъ слабымъ народомъ, является защитою слабыхъ противъ сильныхъ угнетателей. Эту задачу короли выполняютъ самостоятельно, по указанію Бога, а потому короли—сами боги. Народъ долженъ спокойно и терпѣливо повиноваться въ увѣренности, что Богъ не допуститъ короля совершить несправедливость.

Съ своей стороны, монархическая власть поддерживала церковь противъ того духа свободомыслія, который вызванъ былъ реформаціей. Въ предѣлахъ одного и того же государства не должно быть двухъ религіозныхъ мнѣній—un roi, une loi, une foi. Уступкою католицизму явилась отмѣна Нантскаго эдика (1685), имѣвшая такія тяжелыя послѣдствія для Франціи. Въ теченіе XVIII вѣка гугеноты подвергались тюремному заключенію, у нихъ отнимали дѣтей, ихъ пасторовъ вѣшали, въ селенія, придерживавшіяся упорно протестантизма, посылались на экзекуціи драгуны, чинившіе ужасающія насилія. Въ 1780 году духовенство заявило, что „алтарь и тронъ подверглись бы одинаковой опасности, если бы ереси дано было разорвать цѣпи“. По эдикту 1757 года авторы книгъ, затрагивающихъ религію и королевскую власть, подвергались смертной казни. Только практика ослабляла силу этой грозной буквы закона. Въ этой нетерпимости, опиравшейся на поддержку свѣтской власти, протестантизмъ мало уступалъ католицизму.

Но всѣмъ стало ясно, что если прежде врагомъ свободы совѣсти было духовенство, то теперь такимъ врагомъ оказались представители государственной власти, притомъ не по убѣжденію, а изъ-за интереса.

III. Борьба, предпринятая въ предшествующій періодъ, пошла всецѣло на пользу монархизму и свобода оказалась еще болѣе угнетенной. Благодаря союзу государства съ церковью не осталось и тѣни той личной свободы, какую давалъ въ средніе вѣка антагонизмъ между свѣтскою и духовною властями.

Однако усмиренный и временно притихшій народъ возобновилъ борьбу, направивъ ее теперь уже противъ абсолютизма. Этому благопріятствовали два обстоятельства: нравственный упадокъ монархической власти и нравственный подъемъ общественнаго мнѣнія.

Уничтожая феодальный произволъ въ интересахъ общаго блага, королевская власть уничтожала всѣ элементы свободы. Въ сферѣ управленія все сосредоточилось въ рукахъ центральныхъ и мѣстныхъ органовъ правительства. Въ силу необходимости, съ усложненіемъ задачъ управленія, самодержавіе замѣняется бюрократизмомъ. Король все болѣе отдаляется отъ народа и между ними выростаетъ стѣна чиновничества, сила котораго заключается въ томъ, чтобы не допускать непосредственныхъ сношеній между королемъ и народомъ. Не монархизмъ, а бюрократизмъ долженъ былъ всюду въ Европѣ въ XVII вѣкѣ уничтожить сословное представительство. Умолкъ народный голосъ—и законность не наступила. Возвышая королевскую власть, народъ надѣялся на подчиненіе феодаловъ закону. Но періодъ благодѣтельнаго абсолютизма былъ непродолжителенъ и съ теченіемъ времени феодальный произволъ смѣнился произволомъ бюрократическимъ. „Общіе суды, по словамъ одного виднаго чиновника XVIII вѣка, подчинены неподвижнымъ правиламъ, обязывающимъ ихъ подавлять дѣйствія, противныя закону, тогда какъ администрація всегда можетъ нарушить законъ въ виду полезной цѣли“ [1]). Скрывая истину отъ короля и народа, усердно поддерживая другъ друга, слуги королевскіе подрывали довѣріе къ неподкупности закона и расшатывали авторитетъ монархической власти.

Такое измѣненіе бюрократическихъ задачъ, вызванное полною безконтрольностью дѣйствій, привело къ перерожденію бюрократической среды, къ пониженію ея личнаго состава. Прошло время, когда управленіе находилось въ рукахъ такихъ людей, какъ Сюлли или Кольберъ, когда во главѣ войскъ стояли Тюреннъ или Кондэ. Теперь ихъ замѣнили различныя салонныя бездарности, не обладавшія ни знаніемъ, ни творчествомъ, а главное вѣрою въ свое дѣло. Все талантливое, самостоятельное, дѣятельное, честное сто-

---

[1]) Токвиль, *Старый порядокъ и революція*, кн. II, гл. 4, стр. 71 (изд. 1903).

ронилось бюрократизма, который вынужденъ былъ питаться худшими соками. И это обстоятельство, понижая цѣну дѣятельности администраціи, отняло у бюрократіи довѣріе населенія. Такъ какъ бюрократія составляла неразрывное цѣлое съ абсолютизмомъ, то послѣдній все болѣе терялъ моральную почву. Между правительствомъ и обществомъ обнаружился полный разладъ.

А въ то же время общество, утрачивая вѣру въ правительство, начинало возлагать надежды на самого себя и сознавать свою силу. Если въ XVII вѣкѣ общественное мнѣніе дѣлалось при дворѣ, то въ XVIII уже дворъ принужденъ былъ прислушиваться къ общественному мнѣнію, создаваемому главнымъ образомъ литературою. „Большинство иностранцевъ, говорилъ Неккеръ въ 1784 году, едва можетъ составить себѣ представленіе о томъ вліяніи, какимъ общественное мнѣніе пользуется нынѣ во Франціи; имъ трудно понять, что это за невидимая сила, властвующая даже въ королевскомъ дворцѣ“. Короли стараются заручиться благосклонностью такихъ выдающихся дѣятелей, которые давали направленіе и тонъ обществу. Салоны отбиваютъ у двора лучшія силы интеллигенціи, заставляя его замкнуться въ сферу придворной жизни. А между тѣмъ мысль переходитъ все въ большее движеніе, захватывая все большіе слои общества.

Въ половинѣ XVIII вѣка абсолютизмъ дѣлаетъ послѣднее напряженіе и пытается захватить въ свои руки общественное движеніе. Выступая подъ знаменемъ просвѣщенія, абсолютизмъ стремится выдвинуть свое служеніе общественному благу и свою готовность внести реформы въ застарѣлый политическій строй. Фридрихъ II, этотъ король-философъ, утверждалъ, что „монархъ долженъ быть первымъ слугою государства“. „Я думаю, писалъ Іосифъ II, этотъ революціонеръ на тронѣ, что всякій государь, даже наслѣдственный, не что иное, какъ делегатъ народа, для котораго онъ созданъ“. По мнѣнію Леопольда II, „государь долженъ отражать общественное мнѣніе своими реформами и направлять его“. „Народъ не созданъ для государя, но государь для народа“—говорится въ наказѣ Екатерины II. Гдѣ молчали государи, представителями просвѣщеннаго абсолютизма выступали министры: Помбаль (Португалія), Аранда (Испанія), Струэнзе (Данія), Тануччи (Неаполь). Стремясь

приспособиться къ новому настроенію, абсолютизмъ рѣшается отречься отъ своего союзника, церкви, что̀ особенно выражается въ изгнаніи отовсюду іезуитовъ, и сократить или ограничить аристократическія привилегіи.

Но было уже поздно. Съ одной стороны, общество почувствовало уже свою силу. Съ другой, абсолютизмъ, рѣшившись идти по новому направленію, не могъ отказаться отъ старыхъ бюрократическихъ пріемовъ—„все для народа, ничего при участіи народа“. „Неужели, г. философъ, покровитель нравственности и добродѣтели, вы не знаете, что хорошій гражданинъ долженъ уважать ту форму правленія, подъ какою живетъ? Или вамъ неизвѣстно, что частному лицу не подобаетъ дерзать противъ власти? Развѣ могутъ судить тѣхъ, кому дано править міромъ, неизвѣстные люди, стоящіе далеко отъ тѣхъ, видящіе лишь послѣдствія событій, но не знающіе причинъ ихъ, наблюдающіе дѣйствія, но не понимающіе ихъ мотивовъ, почерпающіе свои политическія свѣдѣнія изъ газетъ?“ Это говоритъ прусскій король, объявившій себя первымъ слугою государства.

Придворная среда, болѣе чѣмъ когда либо оторванная отъ общества, не понимающая его запросовъ, неспособная оцѣнить его силы, тормозила даже эти начинанія власти. Полная неудача реформаторскихъ попытокъ Тюрго (1774—1776), встрѣтившаго самую сильную оппозицію около трона, который онъ пытался спасти, обнаружила еще съ бо̀льшею очевидностью, что главный врагъ общества — абсолютизмъ.

IV. Борьба за политическую свободу противъ абсолютизма нашла сильное обоснованіе въ измѣненіи экономическихъ отношеній, ясно обнаружившемся въ XVIII вѣкѣ.

Лишивъ дворянство политическаго значенія, королевская власть сохранила за этимъ сословіемъ соціальныя преимущества. Характеристическая черта стараго дореволюціоннаго порядка — это соединеніе политическаго абсолютизма съ соціальнымъ феодализмомъ. Какъ церковь была духовнымъ союзникомъ абсолютизма, такъ привилегированные классы стояли за него по связи имущественныхъ интересовъ. Абсолютизмъ опирался на крупное землевладѣніе.

Такимъ образомъ абсолютизмъ соотвѣтствовалъ интересамъ сравнительно небольшой общественной группы, а именно высшему духовенству, придворной знати и чиновничеству. Занимая наиболѣе доходныя мѣста, владѣя чуть не

половиною поземельной собственности, дворянство въ то же время было свободно отъ большей части налоговъ. Эти привилегированные классы вырывали у правительства крупные оклады жалованія, пенсіи, подачки, концессіи, подряды и поставки, несмотря на то, что средства государства съ каждымъ годомъ падали. Сознавая, что эти матеріальныя выгоды связаны съ абсолютизмомъ, группа привилегированныхъ лицъ крѣпко держалась за старину и разрушала всякую попытку реформъ. Правда, эта группа была незначительна въ количественномъ отношеніи, но она обладала большою силою, потому что она сосредоточивала въ своихъ рукахъ нити правленія и прикрывала свои интересы традиціоннымъ именемъ короля.

Противъ этой группы стояло огромное большинство, чьи интересы не согласовались съ абсолютизмомъ. Сначала капиталисты, въ качествѣ откупщиковъ и казенныхъ поставщиковъ, находили его выгоднымъ для себя, но съ задолженностью государства, угрожавшаго ввѣреннымъ ему суммамъ, режимъ, скрывавшій истинное положеніе дѣлъ, оказался въ противорѣчіи съ интересами крупныхъ кредиторовъ. Промышленность, ставшая на капиталистическую почву, нуждалась въ отмѣнѣ остатковъ цехового строя, въ свободѣ передвиженія рабочихъ силъ, задерживаемыхъ устарѣлою системою полицейскаго надзора. Она не могла мириться съ тою опекою, которая обязывала пользоваться опредѣленными способами производства и выдѣлывать опредѣленнаго рода товары; которая воспрещала разводить извѣстныя растенія на земляхъ, признаваемыхъ правительствомъ къ тому непригодными; которая предписывала выкапывать виноградныя лозы, посаженныя, по его мнѣнію, на дурной почвѣ. Торговля требовала уничтоженія многочисленныхъ внутреннихъ таможенъ, стѣснявшихъ передвиженія товара. Крестьяне, придавленные массою повинностей феодальнаго характера, въ родѣ обязанности молоть зерно на помѣщичьей мельницѣ, печь свой хлѣбъ въ печи помѣщика, давить виноградъ на его прессѣ, лишены были, при судебно-административной организаціи того времени, правосудья и личной неприкосновенности. Впрочемъ, при старомъ режимѣ не существовало вообще личной неприкосновенности и каждый, непричастный къ придворнымъ сферамъ, могъ быть подвергнуть личному задержанію (lettres de cachet.)

Монархическая власть находилась въ трудномъ положеніи. Король, какъ первый дворянинъ, долженъ былъ стоять на стражѣ интересовъ дворянства, а между тѣмъ обстоятельства вынуждали его содѣйствовать развитію промышленности и торговли, потому что только такимъ путемъ обезпечивалась роскошь правящихъ классовъ и охраняющая ее военная сила. Но, способствуя росту третьяго сословія, королевская власть ослабляла экономическое, а вмѣстѣ съ тѣмъ подтачивала и соціальное значеніе привилегированныхъ сословій.

По мѣрѣ матеріальнаго роста третьяго сословія возвышалась и его умственная сила. Этотъ классъ, въ своихъ интересахъ, выдвинулъ значительное число инженеровъ, техниковъ, юристовъ, врачей, какъ необходимую принадлежность развитой промышленности, усложненныхъ торговыхъ отношеній, скученнаго городского населенія. Ихъ подготовка вызвала потребность въ учителяхъ и профессорахъ, а умственная атмосфера создала классъ литераторовъ, передовыхъ бойцовъ за интересы своего сословія.

Наличность интеллектуальныхъ силъ привела къ перемѣщенію центра нравственнаго сознанія въ обществѣ отъ двора къ буржуазіи. Послѣдняя импонировала народу своимъ богатствомъ и своею образованностью, а также сравнительною умѣренностью своей частной жизни. Вся общественная сила сосредоточилась въ буржуазіи, а между тѣмъ государственною силою располагала аристократія. Обнаружилось рѣзкое противорѣчіе между реальнымъ составомъ общества и юридическою формою государственнаго строя. Дворъ сталъ представлять собою островъ, со всѣхъ сторонъ подмываемый и заливаемый волнами. Къ счастію его обитателей— они не понимали своего положенія.

Очевидно, что привести соціальное значеніе классовъ въ реальное соотношеніе съ политическою ролью ихъ возможно было только ниспроверженіемъ абсолютизма и возсозданіемъ на его мѣстѣ государственнаго строя, обезпечивающаго свободу, какъ необходимое условіе дальнѣйшаго проявленія пробившихся классовъ.

V. Къ указаннымъ внутреннимъ причинамъ исканія новыхъ политическихъ формъ присоединяется и внѣшняя причина—англійское вліяніе.

Въ концѣ XVII столѣтія въ Англіи окончательно утвер-

дился конституціонализмъ. Одновременно въ Англіи философскій духъ дѣлаетъ быстрые шаги. Если въ вѣкъ Людовика XIV англичане ѣздили учиться въ Парижъ, то при преемникѣ его замѣчается обратное теченіе: французы посѣщаютъ островъ, чтобы набраться свободнаго духа. „Въ теченіе двухъ поколѣній, отъ смерти Людовика XIV до начала революціи, едва ли былъ хотя одинъ замѣчательный французъ, который не посѣтилъ бы Англіи или не изучилъ бы англійскаго языка; а нѣкоторые изъ нихъ сдѣлали то и другое“ [1]).

Англію открылъ Вольтеръ. Вынужденная поѣздка на островъ дала этому свободолюбивому уму богатый матеріалъ для размышленія. Его поразила та свобода совѣсти, какою пользовались всѣ англичане, тою свободою печати, какая предоставлена была писателямъ, тою свободою слова, съ которою критиковалось управленіе. Его взволновало глубокое уваженіе, проявляемое англичанами къ своимъ выдающимся дѣятелямъ, свидѣтелемъ чего онъ былъ на похоронахъ Ньютона. Его удивило, что въ Англіи налоги уплачиваютъ и дворяне и духовные. Впечатлѣніе, полученное Вольтеромъ, выразилось въ его „Англійскихъ письмахъ“ 1734, заставившихъ всѣхъ французовъ заинтересоваться нравами сосѣдней страны, столь непохожими на ихъ собственные. Впечатлѣніе Англіи на Вольтера было такъ сильно, что „нѣтъ ни одного сочиненія Вольтера, которое не носило бы на себѣ слѣдовъ его пребыванія въ Англіи“ [2]).

Страннымъ образомъ Вольтеръ, восхищаясь тѣми свободами, которыми была обставлена жизнь англичанъ, не замѣтилъ основной свободы, политической, которая являлась гарантіею всѣхъ иныхъ. Вольтеръ не обратилъ никакого вниманія на государственное устройство Англіи. Онъ совершенно не заинтересовался англійскимъ парламентомъ. Этотъ пробѣлъ восполнилъ Монтескье, который далъ своимъ соотечественникамъ изображеніе англійскаго конституціоннаго строя, столь не похожаго на французскій абсолютизмъ. Изложеніе было противопоставленіемъ, бросавшимъ въ глаза всѣ преимущества Англіи.

Подъ вліяніемъ этихъ двухъ крупныхъ мыслителей, во

---

[1]) Бокль, *Исторія цивилизаціи въ Англіи*, перев. 1873, т. I, стр. 536.
[2]) Морлей, *Вольтеръ*, рус. перев. 1899, стр. 80.

Франціи развилась англоманія, выражавшаяся какъ въ мелочахъ, такъ и въ крупномъ. Во Франціи получилъ огромное распространеніе англійскій языкъ, знакомство съ англійскою литературою, въ оригиналѣ или переводѣ, стало обязательнымъ для образованнаго человѣка; сады стали принимать видъ парковъ; развился интересъ къ скачкамъ, появился обычай чаепитія; англійскіе сукна и ситцы стали вытѣснять отечественное производство. Англію нужно было знать и любить. Салонъ мадамъ дю Деффанъ „посѣщали толпы знатныхъ сеньеровъ и всѣ знаменитые иностранцы; но, чтобы быть принятымъ у нея, надо было быть передовымъ человѣкомъ, ненавидѣть деспотизмъ, обожать Англію и свободу“ [1]).

Знакомство съ Англіей привело къ сравненію двухъ общественныхъ порядковъ, изъ которыхъ одинъ основывался на подавленіи свободы, а другой—на ея признаніи. Реальное существованіе могущественнаго государства, со свободнымъ политическимъ строемъ, убѣждало съ очевидностью, что требованія свободы, предъявляемыя во Франціи разумомъ и сердцемъ, не были пустою мечтою. Между мыслящими и правящими классами образовался разрывъ. Ссылка со стороны послѣднихъ на самобытныя историческія основы вызывала лишь ненависть къ исторіи и стремленіе отрѣшиться отъ ея зависимости.

VI. Поставленная XVIII вѣкомъ проблема нашла себѣ выраженіе во всѣхъ областяхъ, гдѣ находила себѣ примѣненіе человѣческая мысль. Прежде всего она должна была найти себѣ выраженіе въ общей литературѣ.

Литература XVIII вѣка не имѣетъ національнаго характера. Она вполнѣ космополитична. Это не литература французская или нѣмецкая,—это литература общечеловѣческая. Для нея имѣетъ значеніе все то, что объединяетъ людей, а не разъединяетъ ихъ. „Въ настоящее время, писалъ Руссо, нѣтъ ни французовъ, ни нѣмцевъ, ни иностранцевъ, ни даже англичанъ, есть только европейцы“. Шиллеръ призывалъ людей подумать не о томъ, какъ бы стать націей, а какъ бы стать людьми. Литература эта имѣетъ чисто свѣтскій характеръ. Вопросы, ее интересующіе,—не личная психологія, не

---

[1]) Лансонъ, *Исторія французской литературы*, рус. перев. 1898, т. II, стр. 21 8.

человѣкъ въ отдѣльности, а общество и человѣкъ, какъ членъ общества. Направленіе ея чисто оппозиціонное: она отвергаетъ все, что̀ сдѣлало общество такимъ, какимъ оно есть, и настаиваетъ на переустройствѣ общества согласно требованіямъ разума и природы. Простая иронія, глухое недовольство постепенно переходятъ въ чисто боевое настроеніе.

Оппозиціонный характеръ литературы выражается въ походѣ противъ католицизма или, лучше сказать, его остатковъ, нашедшихъ себѣ пріютъ подъ сильною рукою абсолютизма и оттуда угрожавшихъ свободѣ совѣсти, мысли и слова. Яркимъ представителемъ литературы, воинствующей противъ церкви, является Вольтеръ, этотъ литературный гигантъ, покрывающій своею личностью все движеніе XVIII вѣка. Вынужденный побывать въ Англіи, Вольтеръ съ его острымъ умомъ поразился контрастомъ между свободой личности, признанною въ то время на островѣ, и попираніемъ ея на континентѣ. Это онъ могъ объяснить только вреднымъ воздѣйствіемъ церкви католической на государство. Появившіяся въ 1734 году „Англійскія письма“ имѣли своею цѣлью сдѣлать наглядным для каждаго различіе между этими двумя состояніями. Съ этого времени борьба съ церковью стала основною задачею Вольтера, поставившаго своимъ девизомъ écraser l'infame, т. е. освободить правительство и общество отъ вреднаго вліянія церкви. Въ трагедіи „Заира“ Вольтеръ ставитъ магометанство выше католичества; въ „Магометѣ“ онъ проводитъ идею, что положительныя религіи обязаны своимъ происхожденіемъ корыстному расчету и поддерживаются обманомъ легковѣрныхъ.

Скоро, однако, выяснилось, что высокимъ именемъ церкви прикрывались интересы привилегированныхъ классовъ. Тогда открылся походъ противъ самой привилегированности. Въ немъ принималъ участіе и Вольтеръ. Но высшей точки это движеніе достигло при постановкѣ на сценѣ комедіи Бомарше „Свадьба Фигаро“, гдѣ дворянству бросается упрекъ, что, чуждое всякой трудовой дѣятельности, „оно даетъ себѣ лишь трудъ родиться“, гдѣ „тайна придворнаго успѣха объясняется всего тремя словами: „давать, брать и требовать“, гдѣ негодуютъ на законодательство „снисходительное къ сильнымъ и суровое къ слабымъ“.

Но церковь и привилегіи поддерживались абсолютизмомъ и логически борьба противъ первыхъ двухъ должна была

превратиться въ походъ противъ послѣдняго. Въ этомъ отношеніи обнаруживается рѣзкій переломъ около 1750 года. До этого времени, въ первую половину XVIII вѣка, господствуетъ вѣра въ просвѣщенный абсолютизмъ. Требовалось измѣнить лишь государственное управленіе при сохраненіи монархическаго строя. На этой точкѣ зрѣнія стоялъ Вольтеръ. Его политическій идеалъ,—это монархизмъ, умѣряемый терпимостью и просвѣщеніемъ. Дѣло не въ томъ, чтобы произвести переворотъ въ государственномъ устройствѣ, а въ томъ, чтобы „достичь переворота въ умахъ тѣхъ, кто призванъ къ управленію". Къ народу Вольтеръ относился недовѣрчиво: „народъ всегда несдержанъ и грубъ,—это быки, которымъ нужны ярмо, погонщикъ и кормъ".

Но съ половины XVIII столѣтія въ литературѣ замѣчается иное направленіе. Съ этого момента рѣчь идетъ уже о перемѣнѣ не управленія, а устройства. Отрицается самый абсолютизмъ, какъ форма государственнаго строя и на его мѣсто выдвигается идея конституціонной монархіи (Монтескье), а позднѣе и демократической республики (Ж.-Ж. Руссо).

Сила церкви, привилегій и абсолютизма основывается на предразсудкахъ, на исторически усвоенныхъ взглядахъ, безъ всякой критической ихъ повѣрки. Отсюда литературный призывъ къ борьбѣ противъ традицій. Все, хотя бы и признаваемое священнымъ, подлежитъ критикѣ разума и только послѣ этого можетъ быть принимаемо. Уже Монтескье въ своихъ „Персидскихъ письмахъ" вызвалъ критическій взглядъ на соціальныя отношенія обозрѣніемъ ихъ со стороны непривычнаго къ нимъ, посторонняго европейскому обществу, перса. Но главнымъ образомъ эта разрушительная работа выпала на грандіозное литературное предпріятіе, извѣстное подъ именемъ „Энциклопедіи" (1751—1780). Вокругъ Дидро собралась значительная группа образованныхъ и прогрессивныхъ лицъ, не исключая и видныхъ философовъ. Самый составъ сотрудниковъ придалъ работѣ внушительное значеніе. „И офицеры сухопутной арміи, и моряки, и судьи, и медики, изучившіе природу человѣка, и литераторы, направленіе которыхъ было облагорожено знаніемъ, и геометры и физики,—всѣ соединились для дѣла столь же полезнаго, сколько труднаго, безъ личнаго интереса и даже не ища извѣстности, такъ какъ многіе изъ нихъ скрывали свое имя".

Энциклопедія коснулась общественной жизни со всѣхъ ея сторонъ, подвергла критикѣ все сложившееся долгимъ временемъ міровоззрѣніе. Энциклопедія XVIII вѣка это „гигантская осадная машина“. „Но глиняное зданіе, говоритъ Дидро, должно быть разрушено и ни къ чему негодная масса мусора должна быть разсѣяна по вѣтру въ такихъ статьяхъ, въ которыхъ противорѣчащія тѣмъ предразсудкамъ истины имѣютъ въ основѣ солидныя начала. Такой способъ выводитъ людей изъ заблужденія и быстро дѣйствуетъ на умы хорошаго закала, а на всѣ другіе умы онъ дѣйствуетъ безъ всякихъ вредныхъ послѣдствій, незамѣтно и безъ шума“.

Критика сложившагося къ XVIII столѣтію міровоззрѣнія и строя должна была отнестись отрицательно къ среднимъ вѣкамъ, въ которыхъ брали начало источники современности. Литература этого періода, пренебрегавшая средневѣковьемъ, преклонялась передъ классическою эпохою, съ которою у XVIII вѣка не было, по мнѣнію людей того времени, преемственной связи. Это была вообще эпоха, совершенно чуждая исторической точкѣ зрѣнія.

При такомъ взглядѣ нетрудно было придти къ признанію всего историческаго прошлаго простою извращенностью естественныхъ свойствъ человѣка и условій жизни. Изученіе природы въ это время сдѣлало огромные успѣхи. Нѣкоторые естествоиспытатели, въ родѣ Бюффона, обладая литературнымъ талантомъ, умѣли внушить обществу интересъ и любовь къ природѣ. Недовольство развращенностью и извращенностью культурной жизни побуждало путешественниковъ смотрѣть пристрастными глазами на нравы первобытныхъ народовъ. Литераторы же, какъ, напр., Дидро въ своихъ „Комментаріяхъ къ путешествію Бугэнвиля“, еще болѣе усиливали эти черты и рисовали чистоту и простоту отношеній среди дѣтей природы. Въ поэзіи это увлеченіе представлено знаменитымъ романомъ Бернардэнъ де Сенъ-Пьера „Поль и Виргинія“.

На этой почвѣ создалось замѣчательное по своей оригинальности ученіе Руссо, противопоставившаго искусственному естественное. Вся культура есть только уклоненіе отъ естественной простоты. Науки и искусства только способствуютъ культурной извращенности, а потому онѣ приносятъ болѣе вреда, чѣмъ пользы. Призывъ отрѣшиться отъ всего

навѣяннаго культурою и примѣниться къ естественной простотѣ,—таковъ новый литературный лозунгъ.

Но неправъ былъ Вольтеръ, усмотрѣвшій въ этомъ ученіи реакціонныя черты. Вольтеръ, какъ и многіе современники, понялъ Руссо въ томъ смыслѣ, что культура вообще вредна, что чѣмъ далѣе назадъ отъ нея, тѣмъ лучше—„ознакомившись съ Вашимъ сочиненіемъ, мнѣ захотѣлось стать на четвереньки“. Руссо указывалъ, что общественныя условія, благодаря историческимъ традиціямъ, не соотвѣтствуютъ требованіямъ разума, и что рожденныя въ этой обстановкѣ науки и искусства только усиливаютъ неравенство между людьми, которое составляетъ главное противорѣчіе разуму. Его идеалъ—снять все искусственное съ естественнаго ради лучшаго будущаго, когда науки и искусства окажутся въ состояніи приносить пользу всѣмъ.

Руссо влечетъ не назадъ, а впередъ—иначе было бы необъяснимо его вліяніе. Вообще XVIII вѣку была присуща вѣра въ будущее, въ прогрессъ человѣчества, который нашелъ себѣ виднаго теоретика въ лицѣ Кондорсэ. Скрываясь отъ гоненій конвента, близкій къ смерти, этотъ историкъ-философъ набрасываетъ въ „Опытѣ историческаго начертанія прогресса человѣческаго духа“, 1794, ходъ развитія человѣческаго духа на пути къ общему миру и счастію.

VII. Въ тѣсной связи съ литературою XVIII вѣка находится философія этого времени. Можно сказать, что почти вся французская литература проникнута философскимъ содержаніемъ и что вся французская философія вылилась въ образцовую литературную форму.

Наука и философія разсматриваются и разрабатываются въ дореволюціонную эпоху, какъ орудія агитаціи. Этимъ объясняется, что онѣ дали такъ мало оригинальнаго: наука обѣщаетъ богатые результаты лишь тогда, когда къ ней подходятъ съ чистою любознательностью, свободною отъ непосредственныхъ практическихъ соображеній.

Интересъ къ естественнымъ наукамъ внушенъ былъ французамъ изъ Англіи. Благодаря пропагандѣ Вольтера, выразившейся въ его „Началахъ философіи Ньютона“, ньютоновская натурфилософія стала вытѣснять декартовскую точку зрѣнія. Занятіе естествознаніемъ, какъ преддверіе къ правильному міросозерцанію, стало необходимымъ для каждаго. Вольтеръ устроилъ у себя въ Сирэ лабораторію, въ которой

можно было найти всѣ лучшіе физическіе и химическіе приборы; онъ самъ дѣлаетъ опыты надъ животными, надъ отраженіемъ свѣта въ пустотѣ; представляетъ въ академію доклады о свойствахъ и распространеніи теплоты или объ измѣреніи двигательной силы. Монтескье изучаетъ дѣйствіе теплоты на живыя ткани, печатаетъ свои наблюденія надъ растеніями, представляетъ академіи доклады о механизмѣ эхо и о функціяхъ почекъ. Руссо ходитъ на лекціи по химіи, составляетъ гербарій.

Это влеченіе къ естествознанію обусловливается въ значительной степени тѣмъ, что изученіе природы открывало взглядъ на происхожденіе міра, далеко не сходный съ ученіемъ церкви. Это обстоятельство вскрывало ошибку церкви, а затѣмъ давало основаніе допустить вообще ошибочность ея ученія.

Вмѣстѣ съ механической натурфилософіею перешелъ изъ Англіи во Францію матеріализмъ, въ разработкѣ Гоббса, Гарвея. Во Франціи самыми видными представителями его были Ламетри, авторъ сочиненія „Человѣкъ-машина“, 1748. Гольбахъ, издавшій „Систему природы“ въ 1770, Кабанисъ, написавшій „Объ отношеніи физическаго и моральнаго въ человѣкѣ“, 1799, наконецъ Дидро (1712—1784) во многихъ своихъ работахъ. Не только животное автоматъ, какъ полагалъ Декартъ,—человѣкъ такой же автоматъ и различіе только въ устройствѣ машинъ. Нѣтъ различія между духомъ и тѣломъ, потому что не существуетъ никакой духовной субстанціи. Имѣется только матерія, а то, что̀ называется духомъ,— это та же матерія: мышленіе — функція мозга, воля—дѣятельность двигательныхъ нервовъ. Матеріалистическая философія является орудіемъ противъ церкви. Если духъ есть только видоизмѣненіе матеріи, то вмѣстѣ съ тѣломъ погибаетъ весь человѣкъ — отсюда отрицаніе безсмертія души.

Подъ вліяніемъ Локка во Франціи укрѣпился сенсуализмъ, нашедшій себѣ здѣсь представителя въ самомъ глубокомъ философѣ этого времени, Кондильякѣ. Начавъ съ популяризаціи англійскаго мыслителя, Кондильякъ далъ въ „Трактатѣ о чувствованіяхъ“, 1754, одно изъ наиболѣе обоснованныхъ ученій сенсуализма. Все наше знаніе основывается на опытныхъ воспріятіяхъ, при чемъ, уклоняясь отъ Локка, Кондильякъ признаетъ лишь одинъ источникъ опыта,

такъ какъ внутреннее воспріятіе, по его мнѣнію, есть лишь преобразованный родъ внѣшняго. Сенсуализмъ, какъ и матеріализмъ, является орудіемъ борьбы противъ церкви. Если познаніе человѣка обусловлено его опытомъ, то человѣкъ ничего не можетъ знать о Богѣ, познаніе Котораго доступно лишь мимо опыта. „Вѣра въ сверхчувственное есть корень всякаго моральнаго и соціальнаго зла", заявляетъ другой сенсуалистъ, баронъ Гольбахъ.

Увлеченіе природою и естественными науками съ одной стороны, боевое направленіе мысли съ другой, не могли не отразиться на этикѣ. Традиціонной христіанской морали необходимо было противопоставить мораль, основанную на природѣ. Источника нравственности слѣдуетъ искать не въ религіи, а въ природѣ человѣка.

Въ этомъ воззрѣніи на нравственность обнаруживаются два момента. Въ первый моментъ нравственность состоитъ въ поведеніи, основанномъ на незатуманенномъ культурою мотивѣ, т. е. на эгоизмѣ. Этотъ взглядъ, укрѣпившійся въ Англіи благодаря Гоббсу, Локку, Мандевиллю, Болинброку, нашелъ немало послѣдователей среди французовъ въ XVIII столѣтіи. Наиболѣе виднымъ представителемъ этого направленія является Гельвецій, авторъ сочиненія „О духѣ", 1758. Эгоизмъ, т. е. исканіе удовольствій и избѣганіе страданій, лежитъ въ существѣ природы человѣческой. Онъ есть источникъ всѣхъ нашихъ стремленій. Все поведеніе человѣка представляетъ явныя и скрытыя выраженія эгоизма. Нравственность заключается въ приспособленіи поведенія къ общей пользѣ, въ сознаніи неразрывности собственной выгоды съ выгодою всѣхъ. Задача воспитанія и учрежденій заключается въ направленіи эгоизма на общеполезную дѣятельность.

Иначе отразилось увлеченіе природою на этическомъ ученіи Руссо. Если принять въ соображеніе, что этотъ философъ на первомъ планѣ ставитъ не разумъ, а чувство, то понятно будетъ, что въ нравственности онъ видитъ поведеніе, основанное на не извращенномъ культурою чувствѣ. Все хорошо, что первоначально и естественно, все извращается съ ходомъ человѣческой культуры.

VIII. Противоположеніе естественнаго историческому проявилось и въ стремленіи противопоставить положительной религіи естественную.

Это воззрѣніе, берущее свое начало изъ Англіи въ томъ видѣ, какой придали деизму Толандъ, Коллинсъ, Тиндаль, видитъ сущность естественной религіи въ двухъ положеніяхъ: вѣра въ Бога, любовь къ ближнимъ. Такая религія получаетъ откровеніе въ разумѣ человѣка. По сравненію съ естественною религіею, все остальное только историческое наслоеніе, а потому есть лишняя и вредная прибавка и составляетъ дѣло дальновидныхъ правителей и хитрыхъ жрецовъ. Какъ истина одна, такъ одна и религія. Если содержаніе положительной религіи бѣднѣе, чѣмъ естественной, она несовершенна; если же она содержитъ больше, она, какъ навязываемая, давитъ совѣсть человѣка.

Самымъ виднымъ представителемъ деизма во Франціи въ XVIII вѣкѣ выступаетъ Вольтеръ. Свободомысліе его, получившее названіе вольтеріанства, состояло въ стремленіи разрушить католицизмъ, какъ положительную религію, для того, чтобы поставить на его мѣсто естественную религію. Вольтера глубоко возмущаетъ то, что католицизмъ сталъ орудіемъ порабощенія мысли, что̀ совершенно противно идеальной религіи. Однако, самъ Вольтеръ не чуждъ былъ той точкѣ зрѣнія, которую оспаривалъ. „Настоящая главная причина, почему вѣра въ Бога необходима, заключается въ томъ, по моему мнѣнію, что для общественнаго блага необходимъ Богъ карающій и вознаграждающій“. „Неразумно вѣрить въ Бога, который странствуетъ, говоритъ, дѣлается человѣкомъ, умираетъ, какъ человѣкъ, на крестѣ, но въ высшей степени разумно вѣрить въ Бога, который наказываетъ и награждаетъ“. Такимъ образомъ, Вольтеръ близокъ къ тому, чтобы сдѣлать религію средствомъ общественнаго воздѣйствія, какъ сдѣлали тѣ, противъ кого онъ боролся. Извѣстно его знаменитое выраженіе: „если бы Бога не было, Его слѣдовало бы изобрѣсти“.

Въ лицѣ другихъ дѣятелей французскаго просвѣщенія XVIII вѣка англійскій деизмъ переходилъ постепенно въ атеизмъ (Ламетри, Дидро, Гольбахъ). Борьба противъ католицизма перешла въ критику христіанства, опроверженіе христіанства довело до отрицанія Божества. Борьба за свободу религіозной совѣсти превратилась, по противоположенію, въ религіозное невѣріе.

Въ основѣ этого движенія все же лежатъ соціальные мотивы. Религію просвѣщеніе задѣло потому, что за свя-

щенными интересами религіи укрывались низменные расчеты духовенства. Духовенство во Франціи передъ революціею сосредоточило въ своихъ рукахъ колоссальное богатство, въ видѣ земель и капиталовъ. Деизмъ и атеизмъ въ XVIII вѣкѣ носили чисто соціальный характеръ. „Соціальный атеизмъ—это тотъ атеизмъ, который опровергаетъ и отвергаетъ Бога, признаваемаго въ существующемъ обществѣ, въ государствѣ и церкви, въ семьѣ и школѣ“ [1]).

Въ XVIII вѣкѣ философія уже не отстаиваетъ свою самостоятельность противъ теологіи, какъ это было въ предшествующемъ періодѣ, не удовлетворяется даже равноправіемъ,—она стремится совершенно вытѣснить свою старинную соперницу. „Французскіе просвѣтители и свободные мыслители, принявшіе почетное имя философовъ, взялись за дѣло въ самомъ смѣломъ смыслѣ. Они вовсе не желали оставаться угнетенными и преслѣдуемыми еретиками, которыхъ на хорошій случай только терпятъ или оставляютъ безъ вниманія; эта église philosophique также хотѣла быть церковію воинствующей и завоевывающей. Теперь предстояла рѣшительная борьба на жизнь и на смерть. Философія просвѣщенія съ одной стороны стремилась сдѣлаться всемірною религіей, чѣмъ именно хвалился католицизмъ [2]). Разумъ, это орудіе долгой и упорной борьбы, сдѣлать божествомъ, культъ божества замѣнить культомъ разума,—вотъ идея, которая и осуществилась въ дни великой французской революціи.

IX. Тяготѣніе къ природѣ не могло не отразиться и на педагогикѣ. Здѣсь тенденція времени должна была выразиться въ томъ, чтобы воспитаніе человѣка поставить какъ можно ближе къ требованіямъ природы и устранить вліяніе искусственныхъ, извращающихъ предразсудковъ.

Воззрѣнія XVIII вѣка на дѣло воспитанія нашли себѣ блестящаго выразителя въ лицѣ Руссо, который въ „Эмилѣ“, книгѣ, представляющей нѣчто среднее между романомъ и научнымъ трактатомъ, указалъ новые педагогическіе пути. Но и здѣсь сказалось англійское вліяніе. Руссо находился подъ сильнымъ вліяніемъ „Мыслей о воспитаніи“ Джона Локка.

---

[1]) Ланге, *Исторія матеріализма*, рус. перев. 1881, т. I, стр. 280.

[2]) Геттнеръ, *Исторія всеобщей литературы XVIII вѣка*, т. 2, рус. перев. 1897, стр. 109.

Англійскій философъ, представитель индивидуализма, настаивалъ на томъ, что воспитаніе не можетъ быть шаблоннымъ, что оно должно сообразоваться съ индивидуальными особенностями каждаго ребенка, которыя необходимо опредѣлить, чтобы дать имъ развитіе. Локкъ вооружается противъ чрезмѣрной искусственности въ воспитаніи. Лучше простая, грубая, предоставленная себѣ самой, нежели до приторности выдрессированная натура. Локкъ придаетъ огромное значеніе физическому воспитанію, такъ какъ только здоровое состояніе тѣла обезпечиваетъ здравый духъ. Нравственное воспитаніе должно основываться не на безусловныхъ приказахъ, а на обращенныхъ къ разуму мотивахъ. Сочиненіе Локка представляетъ протестъ противъ господствовавшаго воззрѣнія, будто задача воспитанія состоитъ въ пассивномъ усвоеніи понятій среды, а не въ развитіи самостоятельныхъ критическихъ способностей.

По тому же пути пошелъ Руссо. Ненавидя всей душой культуру, которая привела къ неравенству людей и въ которой все клонится къ усиленію этого неравенства, Руссо особенно долженъ былъ протестовать противъ педагогическаго взгляда, будто все дѣло воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы набить ребенка, какъ мѣшокъ, ходячими понятіями, правилами, предразсудками.

Его исходный пунктъ тотъ, что человѣкъ хорошъ по природѣ и что онъ портится подъ вліяніемъ культуры. Значитъ, вся задача педагогики состоитъ въ предохраненіи ребенка отъ культурнаго вліянія, въ отстраненіи отъ него историческаго слоя предразсудковъ, въ развитіи въ немъ естественности. Чтобы устранить все, что̀ извращаетъ, ребенка необходимо воспитывать не въ городѣ, а въ деревнѣ, въ соприкосновеніи съ природою. Здѣсь ребенокъ долженъ укрѣпить свое тѣло и дать естественное развитіе своимъ способностямъ и чувствамъ. Въ раннемъ возрастѣ воспитаніе чисто отрицательное. Ребенокъ долженъ читать какъ можно меньше, чтобы не пріучаться жить чужою мыслью, въ дѣлѣ чувства ребенокъ обязанъ прислушиваться не къ наставленіямъ, а къ голосу натуры. Религіозныя истины не доступны дѣтскому уму, а потому человѣкъ долженъ быть чуждъ религіи до зрѣлаго возраста.

Воспитывать должны не наставники, которые могутъ только испортить природныя данныя, воспитывать должны

сами условія, которыя, по Руссо, могутъ быть созданы и искусственно. Въ этомъ стремленіи создать міросозерцаніе исключительно подъ дѣйствіемъ воспріятій сказывается сенсуализмъ Локка и Кондильяка. Руководствуясь естественнымъ чувствомъ самосохраненія, ребенокъ самъ сдѣлаетъ выводы о должномъ поведеніи.

Надо замѣтить, что педагогическія воззрѣнія Руссо относятся всецѣло къ мужчинамъ. Къ женщинамъ онъ относится совершенно иначе. Воспитаніе женщинъ должно быть направлено къ тому, чтобы онѣ нравились мужчинамъ, были имъ полезны, внушали къ себѣ любовь и привязанность, утѣшали ихъ въ огорченіяхъ, услаждали ихъ жизнь. Дѣвочка должна исповѣдывать религію матери, чтобы въ качествѣ жены слѣдовать вѣрѣ мужа. Потому ихъ религіозное воспитаніе должно основываться на авторитетѣ, а не на разумѣ. Такое различіе взглядовъ на мужчинъ и женщинъ въ человѣкѣ, стремившемся освободиться отъ всякихъ историческихъ предразсудковъ, доказываетъ, что женскій вопросъ еще не созрѣлъ во время Руссо.

„Эмиль“ оказалъ огромное вліяніе не только на французское общество, но и на все европейское. Въ революціонную эпоху женщины мечтали о сыновьяхъ, подобныхъ Эмилю. Гете назвалъ эту книгу евангеліемъ природы въ дѣлѣ воспитанія. Въ Германіи, подъ вліяніемъ Руссо, выдвинулся цѣлый рядъ видныхъ дѣятелей и писателей въ области педагогики, какъ Базедовъ (1723—1790), Лафатеръ (1741—1801), Пестолоцци (1746—1827).

X. То же исканіе естественнаго, взамѣнъ исторической искусственности, обнаруживается въ экономической наукѣ XVIII столѣтія. Крайности меркантильной политики, стѣснявшей развитую промышленность, не давшей ей развернуться во всю ширь собственными средствами безъ направленія и надзора со стороны власти, не могли не обратить на себя вниманія экономистовъ. Чувствовалось, что если бы устранить искусственное и большею частью неудачное вмѣшательство государства въ экономическія отношенія, если предоставить все дѣйствію естественныхъ силъ,—народное хозяйство только выиграетъ.

Еще въ то время, когда во Франціи процвѣталъ меркантилизмъ, въ Англіи Додлей Нортъ, въ „Разсужденіи о торговлѣ“, 1691, высказалъ слѣдующее: „Ни одинъ народъ не

разбогатѣлъ черезъ государственныя мѣропріятія, но только мирный трудъ людей и свобода создали торговлю и богатство". Эта идея въ половинѣ XVIII вѣка подверглась разработкѣ въ ученіи физіократовъ и Адама Смита.

Во главѣ физіократовъ стоитъ Кенэ (1695—1744) и Гурнэ (1712—1759), около которыхъ сгруппировалась довольно значительная группа единомышленниковъ. На ихъ ученіи отразилось господствовавшее въ ихъ время преклоненіе передъ природою. Народное богатство, по ихъ мнѣнію, создается только сырыми продуктами, даваемыми природою. Только эти продукты увеличиваютъ число благъ, и только трудъ, обращенный на добываніе, можетъ считаться производительнымъ. Всѣ иные виды труда,—фабричный, торговый,—при всей ихъ полезности, совершенно безплодны. Съ этой точки зрѣнія все вниманіе физіократовъ должно было быть обращено на земледѣліе, которое они выдвигали за счетъ другихъ видовъ промышленности. Но такая односторонность являлась лишь реакціей противъ меркантильной политики, выдвигавшей торговлю за счетъ земледѣлія. Физіократы считали величайшимъ заблужденіемъ, что ради торговли ломался естественный порядокъ, лежащій въ основѣ экономическихъ отношеній. Этотъ порядокъ можетъ быть раскрытъ, если устранить искусственное вмѣшательство правительства въ эту область и предоставить ее самой себѣ. Laissez faire, laissez passer—такъ формулировалъ эту мысль Гурнэ.

Попытка практическаго осуществленія физіократическихъ идей была сдѣлана реформами Тюрго, виднаго представителя той же школы (1774—1776). Но взрывъ негодованія со стороны привилегированныхъ классовъ сокрушилъ и министра и его реформы.

Какъ ни отлично ученіе Адама Смита (1723—1790) отъ ученія физіократовъ, особенно въ вопросѣ объ источникѣ народнаго богатства, которымъ онъ признаетъ не только природу, но и трудъ, однако у нихъ несомнѣнно есть общее—это критика правительственной опеки и исканіе естественнаго порядка. По своимъ источникамъ и по своему вліянію сочиненіе Адама Смита „Изслѣдованіе о природѣ и причинахъ богатства народовъ", 1776, является произведеніемъ не англійскимъ, а общеевропейскимъ.

Основной вопросъ, который всталъ передъ Ад. Смитомъ: какой видъ приметъ народное хозяйство, если устранить со-

вершенно вмѣшательство правительства въ экономическую жизнь и предоставить частныя хозяйства самимъ себѣ? Для разрѣшенія этого вопроса необходимо обратиться къ выясненію, какимъ мотивомъ руководствуется человѣкъ въ состояніи естественной свободы. Подъ вліяніемъ Гельвеція, въ отступленіе отъ первоначальныхъ своихъ этическихъ воззрѣній [1]), Ад. Смитъ отвѣчаетъ, что мотивомъ дѣятельности человѣка служитъ эгоизмъ. Въ экономической сферѣ человѣкъ будетъ постоянно руководиться личнымъ хозяйственнымъ расчетомъ, который заставитъ его избрать всегда самый выгодный путь. Очевидно, что выгода каждаго частнаго хозяйства состоитъ въ производствѣ возможно большаго количества продуктовъ по возможно меньшей цѣнѣ. Отсюда вытекаетъ совпаденіе интересовъ индивидуальныхъ и общественныхъ. „Каждый человѣкъ старается всѣми силами сдѣлать самое выгодное употребленіе изъ своего капитала; правда, что онъ имѣетъ въ виду свой собственный интересъ, а вовсе не общественную пользу, но забота о личной выгодѣ естественно и необходимо побуждаетъ его избрать именно тотъ путь, который оказывается самымъ выгоднымъ для общества“. „Преслѣдуя свою собственную выгоду, онъ часто работаетъ на общую пользу болѣе дѣйствительнымъ образомъ, чѣмъ если бы задался такою цѣлью“ [2]).

Этотъ естественный порядокъ хозяйственныхъ отношеній представленъ Смитомъ совершенно абстрактно, согласно духу времени, на чисто раціоналистическихъ началахъ. Смитъ не принимаетъ въ соображеніе дѣйствія историческихъ причинъ, вліянія историческихъ условій на психику человѣка, и различія въ экономическомъ строеніи на разныхъ ступеняхъ общественнаго развитія.

Раскрытый абстрактно, естественно-хозяйственный порядокъ является въ представленіи Ад. Смита въ то же время и идеальнымъ, осуществленіе котораго освободитъ отъ зла, причиненнаго историческими заблужденіями.

XI. Въ философіи права XVIII вѣка мы видимъ все тѣ же тенденціи, тѣ же черты, какъ и въ другихъ областяхъ проявленія общественной мысли. И она была проникнута

---

[1]) Brentano, *Arbeitsverhältniss*, 1877, стр. 42.

[2]) Ад. Смитъ, *Изслѣдованіе о природѣ и причинахъ богатства народовъ*, рус. перев. 1866, т. II, стр. 261 и 264.

освободительнымъ движеніемъ, протестомъ противъ историческаго права въ пользу естественнаго. Ея стремленіемъ было замѣнить сложные старинные обычаи среднихъ вѣковъ простыми правилами, почерпнутыми изъ разума. „Измѣнились всѣ нравы, говоритъ Вольтеръ, почему не измѣнить всѣ нелѣпости, доставшіяся отъ готовъ и вандаловъ? Если держаться уваженія къ старинѣ, не надо было разрушать ихъ хижины, съ цѣлью построить на мѣстѣ удобные дома.

Вѣкъ, занятый отысканіемъ естественнаго порядка, полонъ вѣры въ законодателя, въ его призваніе, въ его могущество. Уяснивъ себѣ естественный порядокъ, законодатель устранитъ всѣ историческія наслоенія и создастъ такія условія жизни, которыя будутъ отвѣчать требованіямъ разума и справедливости. Все въ его власти. Ему надо только понять и захотѣть. Такимъ благодѣтельнымъ законодателемъ представляютъ себѣ сначала просвѣщеннаго монарха, потомъ самъ народъ.

Подъ естественнымъ правомъ понимаютъ или личныя права, совершенно игнорируемыя бюрократическимъ управленіемъ, или право участія въ управленіи, какъ гарантія личныхъ правъ. Переходъ отъ правъ личности къ государственному переустройству подсказывался самыми событіями. Въ противоположность историческому праву, познаваемому изъ юридическихъ памятниковъ, естественное право постигается чисто раціоналистически, изъ разума. Эта методологическая противоположность сказалась въ различіи тенденцій съ одной стороны лицъ причастныхъ къ общей философіи и настаивавшихъ на подсказываемыхъ разумомъ реформахъ, и съ другой стороны юристовъ, воспитанныхъ на кутюмахъ, актахъ, и крѣпко отстаивавшихъ старину. Юристы XVIII столѣтія остаются не захваченными общимъ движеніемъ. Это можно видѣть на упорной оппозиціи, оказанной судебными парламентами реформамъ Тюрго, это можно видѣть на примѣрѣ одного изъ самыхъ солидныхъ юристовъ эпохи, Потье, который держался въ сторонѣ отъ общаго движенія, зарытый въ дигесты и сборники кутюмовъ, въ полномъ невѣдѣніи великаго имени Вольтера [1]). Это можно видѣть изъ того, что въ то время, какъ весь образованный

[1]) Viollet, *Précis de l'histoire du droit français, Droit privé*, 1886, стр. 203.

міръ пришелъ въ восхищеніе отъ сочиненія Беккаріи „О преступленіяхъ и наказаніяхъ“, только ничтожный италіанскій монахъ, Факинеи, да видные французскіе юристы, Жусъ и Мюаръ, выступили противъ общаго увлеченія книгою, видя въ ней опасную проповѣдь, способную вести къ ниспроверженію правового порядка, исторически утвердившагося въ культурныхъ странахъ.

Естественное право въ представленіи XVIII вѣка—это то, которымъ нѣкогда пользовались люди и къ чему надо возвратиться. Это—и историческая дѣйствительность и идеалъ. Его основныя начала были формулированы какъ свобода, равенство и братство. Между тѣмъ нетрудно подмѣтить, что элементы этого идеала являлись лишь противопоставленіемъ окружавшей дѣйствительности: свобода противопоставлялась абсолютизму, равенство — соціальному феодализму. Первая составляетъ основную идею наказовъ представителямъ 1789 года, второе вырвалось наружу въ знаменитую ночь 4 августа. Братство не было вообще юридическимъ принципомъ.

Гуманность, которою проникнуто философское просвѣщеніе XVIII вѣка, не могла остаться безъ вліянія на уголовное законодательство и на ученіе криминалистовъ. Передовымъ бойцомъ за человѣка противъ варварской карательной системы, противъ средневѣкового судопроизводства оказался Вольтеръ. Отстаивая человѣка противъ преслѣдованій католической церкви, Вольтеръ сумѣлъ, въ ставшихъ, благодаря его вмѣшательству, громкими процессахъ Каласа, Сирвена, Дю-Бара, обратить вниманіе всей Европы на крайнюю жестокость уголовнаго права и процесса того времени, на связь свѣтскаго законодательства съ средневѣковою инквизиціей.

Это движеніе отразилось на Италіи, гдѣ Беккаріа и Филанджіери выступили съ требованіями реформъ.

Беккаріа (1738—1794), послѣдователь англійской философіи, проявленной въ трудахъ Бэкона, былъ весь подъ вліяніемъ Вольтера, Монтескье и Гельвеція. Въ 1764 году появилось его сочиненіе „О преступленіяхъ и наказаніяхъ“, переведенное сейчасъ же почти на всѣ языки и удостоенное отъ Бернскаго Экономическаго Общества золотой медали за смѣлость гражданина, поднявшаго свой голосъ въ пользу человѣчества противъ укоренившихся предразсудковъ.

Наказаніе, по мнѣнію Беккаріа, имѣетъ своею цѣлью оказать воздѣйствіе угрозою страданія какъ на общество, такъ и на самого преступника, нарушившаго одно изъ условій общежитія, ради выгодъ котораго люди согласились образовать государство. Съ точки зрѣнія своей цѣли наказаніе должно отвѣчать извѣстнымъ требованіямъ. Оно должно быть неизбѣжно, и именно увѣренность въ томъ является наиболѣе устрашающею. Но зато наказаніе должно отличаться умѣренностью страданія. Беккаріа сталъ лицомъ къ лицу съ традиціонными карательными мѣрами, поражавшими своею жестокостью. Чуть не каждое преступленіе до домашней кражи прислугою включительно подлежало смертной казни. И сама казнь приводила въ трепетъ утонченностью причиняемыхъ мученій: сожженіе, замурованіе, четвертованіе, колесованіе. Беккаріа со всею страстностью вѣка указывалъ на то, какъ жестокость наказаній вліяетъ на огрубѣніе нравовъ общества, создавая привычку къ строгимъ карамъ, притупляетъ впечатлительность человѣка къ наказанію. Особенно горячо напалъ онъ на смертную казнь. Вопреки Гроцію, Пуфендорфу, даже Руссо, признававшимъ цѣлесообразность этого вида наказанія, Беккаріа отрицаетъ правомѣрность его: вступая въ общество для лучшаго обезпеченія жизни, человѣкъ не могъ отречься отъ этой жизни въ пользу общества. Смертная казнь не является необходимою въ виду иныхъ суровыхъ каръ. Она нецѣлесообразна, потому что не оказываетъ воздѣйствія на преступника, а для глазѣющей толпы служитъ зрѣлищемъ, болѣе возбуждающимъ, чѣмъ устрашающимъ. „Если, сказалъ Беккаріа, я докажу, что смертная казнь ни полезна, ни необходима, то я выиграю дѣло человѣчества“.

Вмѣстѣ съ своимъ соотечественникомъ Филанджіери, авторомъ „Ученія о законодательствѣ“, 1780—1785, Беккаріа обратилъ общее вниманіе на жестокость современнаго уголовнаго процесса. Ихъ критика пытокъ произвела глубокое впечатлѣніе на европейское общество и законодательство. Пытка налагаетъ наказаніе на человѣка, еще не признаннаго по суду виновнымъ. Пытка спасаетъ физически сильнаго, хотя бы и виновнаго, губитъ слабаго, хотя бы и невиннаго. Впечатлѣніе, произведенное этою критикою, было такъ сильно, что въ восьмидесятыхъ годахъ XVIII вѣка мы видимъ постепенное устраненіе пытки въ разныхъ государствахъ.

Во время Беккаріи уголовные кодексы не давали подробнаго перечисленія преступленій и не опредѣляли съ точностью наказаній, слѣдуемыхъ за каждое преступленіе. Вопросъ о наличности преступленія, какъ и о мѣрѣ наказанія, предоставленъ былъ вполнѣ усмотрѣнію судей. Противъ этого явленія ополчился Беккаріа и доказывалъ, что судъ долженъ основываться на буквѣ закона, а не допускать произвольнаго толкованія по общему смыслу или духу законовъ [1]). Толкованіе законовъ дѣло только законодателя, а не судьи. Это воззрѣніе вполнѣ объяснимо, какъ реакція противъ злоупотребленій обратнымъ порядкомъ.

Гораздо менѣе отразилось философское и общественное движеніе XVIII вѣка на гражданскомъ правѣ. Правда, Вольтеръ, стремясь къ отдѣленію права отъ религіи, настаивалъ на освобожденіи гражданскихъ институтовъ отъ церковнаго вліянія: брачное и завѣщательное право должны быть поставлены на чисто свѣтскую почву съ исключеніемъ всего религіознаго. Правда, цѣлымъ рядомъ мыслителей выдвигалась идея священной собственности, основанной на трудѣ, въ противоположность исторической собственности, основываемой на завоеваніи. Но сами цивилисты оставались невозмутимо покойны среди волновавшагося кругомъ нихъ житейскаго моря. Можно указать только на попытку юриста Бурмона, въ сочиненіи „Общее право Франціи и обычаи Парижа, приведенные къ началамъ“, 1757, объединить гражданское право всей страны. Эта идея объединенія сама собою навязывалась требованіями развившихся промышленности и торговли.

Начала естественнаго права отразились сильнѣе на законодательныхъ работахъ внѣ Франціи. Въ половинѣ XVIII вѣка въ двухъ германскихъ государствахъ, Пруссіи и Австріи, возбуждается вопросъ о кодификаціи права на новыхъ раціоналистическихъ началахъ, а не на почвѣ исторіи. Пруссія успѣла обновиться еще въ XVIII столѣтіи, хотя время появленія кодекса (1794) было крайне неблагопріятно для осуществленія идей естественнаго права, которыя у правителей ставились въ связь съ ужасами французской революціи. Австрія же дождалась кодекса лишь въ 1811 году.

---

[1]) Эта мысль Беккаріи, его собственными словами, выражена ст. 65 нашихъ Основныхъ законовъ.

за то на немъ сильнѣе отразилась теорія естественнаго права.

§ 31. Локкъ.

Литература: Лучшее изданіе сочиненій Локка — Ward; на русскомъ языкѣ имѣются переводы: „*Опытъ о человѣческомъ разумѣ*“, 1898, и „*Мысли о воспитаніи*“, 1896. Литература о Локкѣ довольно обширна: Burne, *The life of Locke*, 2 т., 1876; Fowel, *Locke*, 1875 (краткое изложеніе въ „Русской Мысли“, 1892, № 7); Schärer, *John Locke*, 1860; Marion, *Locke, sa vie et ses oeuvres*, 1878; Fechtner, *John Lock*, 1898; Curtis, *An Outline of Lock's ethical philosophy*, 1890; Серебренниковъ, *Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности*, 1892.

I. Бурное время представляетъ въ исторіи Англіи XVII вѣкъ. Этотъ періодъ заполненъ борьбою между Стюартами и парламентомъ, борьбою, которая дважды переходила въ открытую революцію и гражданскую войну. Въ основѣ этой борьбы лежали вопросы свободы совѣсти, интересы вѣротерпимости, но само собою дѣло перешло въ борьбу за политическую свободу, потому что всѣмъ стало ясно, что въ ней именно лежалъ ключъ къ первой.

Карлъ I настаивалъ на томъ, что народъ долженъ получать свои религіозныя вѣрованія изъ рукъ короны и духовенства. Народъ же, черезъ свой парламентъ, утверждалъ, что право опредѣленія его вѣрованій принадлежитъ только ему самому. Король сказалъ: „Помните, что парламентъ находится совершенно въ моей власти относительно его созванія, засѣданій, распущенія, и потому онъ будетъ существовать или нѣтъ, смотря потому, какими я найду результаты его дѣятельности, полезными или вредными“. И дѣйствительно, парламентъ не созывался въ теченіе 11 лѣтъ (1629—1640). Но, когда представители собрались снова, обѣ палаты поклялись защищать протестантизмъ и политическую свободу. Нѣсколько лѣтъ длилась война между королевскими и парламентскими войсками.

Среди послѣднихъ вскорѣ выдѣлились индепенденты, сторонники полной религіозной автономіи на общинныхъ началахъ. Своею задачею они ставили завоеваніе свободы совѣсти путемъ государственнаго переустройства: свобода совѣсти возможна только въ свободномъ государствѣ. Въ это они глубоко вѣровали и ихъ религіозный энтузіазмъ

рѣшилъ дѣло,—король былъ взятъ въ плѣнъ, судимъ и казненъ (1649).

Для полнаго торжества принципа религіозной свободы, армія; состоявшая изъ индепендентовъ, провозгласила республику, съ протекторомъ Кромвелемъ во главѣ. Однако, эта форма правленія, рѣзко расходившаяся съ воззрѣніями большинства англичанъ, не соотвѣтствовала проблемѣ, выдвинутой временемъ: дѣло шло не объ устраненіи монархизма, а лишь о его ограниченіи. И тѣмъ не менѣе, хотя республика и принуждена была уступить мѣсто монархіи (1660), все же авторитетъ парламента и сознаніе политической свободы настолько окрѣпли, что Карлъ II былъ уже, хотя и противъ воли, конституціоннымъ монархомъ, а непониманіе своего положенія со стороны Якова II привело, черезъ три года царствованія, ко второй революціи (1688), низвергшей его съ престола и навсегда изгнавшей династію Стюартовъ. Призванный англійскимъ народомъ на престолъ, Вильгельмъ Оранскій обѣщалъ уважать старинныя права и вольность Англіи, вновь перечисленныя въ составленной парламентомъ Декларации правъ (1689).

Изъ выпавшаго на его долю испытанія англійскій народъ вышелъ къ концу XVII столѣтія обладателемъ политической свободы.

Понятно, что обильная политическими событіями эпоха должна была дать богатую почву для философіи права.

Революціонная эпоха выдвинула рядъ защитниковъ республиканскаго образа правленія. Наиболѣе радикальное ученіе возникло въ средѣ индепендентовъ (левеллеры) и было представлено наиболѣе сильно въ лицѣ Лилльборна, обратившаго вниманіе особенно своею брошюрою „Раскрытіе новыхъ цѣпей Англіи“. Стоя на точкѣ зрѣнія народнаго суверенитета, онъ рѣшительно и послѣдовательно проводилъ идею демократической республики. Каждый человѣкъ является обладателемъ естественныхъ правъ, передъ которыми должна отступить государственная власть. Левеллеры стояли за полное уравненіе всѣхъ гражданъ въ ихъ правахъ, за уничтоженіе всѣхъ остатковъ феодальнаго строя, личнаго или поземельнаго характера. Въ религіозномъ отношеніи они были сторонниками полнаго отдѣленія церкви отъ государства.

Демократомъ и республиканцемъ, только болѣе умѣреннымъ, былъ знаменитый англійскій поэтъ Мильтонъ. Это

убѣжденный поборникъ свободы совѣсти, которую онъ отстаивалъ въ трактатѣ „О власти гражданской въ духовныхъ дѣлахъ“, и свободы слова, которую онъ съ такимъ блескомъ защищалъ въ извѣстномъ сочиненіи „Ареопагитика“. Свободные по природѣ люди мирятся лишь съ такимъ строемъ, который обезпечиваетъ имъ свободу. Такому идеалу противорѣчитъ наслѣдственная монархія, гдѣ государственная власть разсматривается какъ право собственности. Монархическій элементъ допустимъ только въ видѣ избираемаго государя. Такова мысль, навѣянная режимомъ Кромвеля, которую Мильтонъ проводилъ въ трактатѣ „О власти короля и должностныхъ лицъ“. Въ горячо написанныхъ брошюрахъ этотъ поэтъ бралъ на себя защиту англійскаго народа противъ иностранныхъ нападокъ на него за сверженіе и казнь Карла I.

Еще болѣе умѣреннымъ республиканцемъ выступаетъ Гаррингтонъ, который, въ сочиненіи полунаучномъ, полупоэтическомъ „Океана“, рисуетъ картину аристократической республики. Онъ противъ демократизма, потому что только обезпеченные люди, получившіе подготовку и унаслѣдовавшіе привычку къ общественной дѣятельности, могутъ создать сознательное, независимое республиканское правленіе. По мнѣнію Гаррингтона, политическій строй зависитъ отъ распредѣленія матеріальныхъ благъ въ обществѣ, такъ что демократическая республика возможна лишь тамъ, гдѣ богатства распредѣлены равномѣрно. Тамъ же, гдѣ поземельная собственность сосредоточена въ рукахъ меньшинства, можетъ сложиться лишь аристократическая республика. Въ виду способности всякаго собранія къ одностороннему увлеченію, Гаррингтонъ настаивалъ на двупалатной системѣ представительства, какъ сдерживающемъ началѣ.

Въ ту же эпоху абсолютизмъ выдвинулъ двухъ крупныхъ бойцовъ, Гоббса и Фильмера. Несмотря на то, что Гоббсъ ярко выразилъ свои симпатіи абсолютизму, монархисты сторонились его, потому что онъ защищалъ ихъ дѣло не съ точки зрѣнія божественнаго установленія, а съ точки зрѣнія общественнаго договора. Инстинктомъ чувствовали монархисты опасность такого основанія и возможность сдѣлать изъ него совершенно противоположные выводы, что, конечно, и оправдалось. Съ тѣмъ большимъ упованіемъ смотрѣли монархисты на Фильмера, который въ защитѣ абсолютизма

стоялъ на традиціонной почвѣ, придавъ лишь старымъ доводамъ свѣжій видъ.

Въ своемъ сочиненіи „Патріархъ“, 1680, Фильмеръ, чувствуя, насколько опасно для традиціи обнаруженіе момента происхожденія въ исторіи монархической власти, насколько раскрытіе положительнаго факта способно разрушить мистическій предразсудокъ,—относитъ начало возникновенія монархической власти ни болѣе, ни менѣе какъ къ временамъ Адама. Богъ вручилъ Адаму власть не только отеческую, но и царскую надъ всѣмъ потомствомъ. Отъ Адама власть эта перешла къ старшему сыну и въ рядѣ патріарховъ переходила отъ поколѣнія къ поколѣнію, къ старшему въ родѣ. Короли— это потомки патріарховъ. Такимъ образомъ, королевская власть несомнѣнно божественнаго происхожденія. Король— избранникъ Божій, а не народный, и никогда народъ не былъ способенъ создать своею волею королевское могущество.

При всей наивности этого воззрѣнія, оно пользовалось огромнымъ успѣхомъ у монархистовъ. За неимѣніемъ научныхъ основаній, монархизмъ хватался за видимость исторической теоріи. Лучшіе умы принуждены были бороться съ этимъ нелѣпымъ воззрѣніемъ, опровергать его, осмѣивать.

Однимъ изъ разрушителей привлекательности Фильмеровскаго ученія явился Сидней, поплатившійся головою за свои либеральныя воззрѣнія. Въ книгѣ „Разсужденія о правительствѣ“ Сидней вскрываетъ недоумѣнія, вызываемыя quasi-историческою теоріею Фильмера. Власть, врученная Богомъ Адаму, должна была переходить или нераздѣльно къ одному, или раздѣлиться между нѣсколькими. Въ первомъ случаѣ существуетъ только одна истинная монархія, но гдѣ она, кто этотъ монархъ — опредѣлить невозможно. Можетъ быть, его нужно искать между турками. При второмъ предположеніи, при одинаковости происхожденія всѣхъ отъ Адама, власть, врученная Богомъ, распредѣлилась между всѣми, и всѣ отцы семейства равно обладаютъ королевскою властью.

Въ этотъ споръ между сторонниками и противниками монархизма вступилъ англійскій философъ и политическій писатель Джонъ Локкъ.

II. Джонъ Локкъ родился въ 1632 году близъ Бристоля въ мѣстечкѣ Рингтонъ. Отецъ его былъ юристъ, притомъ

теоретикъ, который во время гражданской войны вступилъ въ ряды парламентскихъ войскъ. Достигнувъ 19 лѣтъ, Локкъ поступилъ въ Оксфордскій университетъ, гдѣ сразу почувствовалъ глубокое отвращеніе къ господствовавшей тамъ схоластической наукѣ. Зато онъ увлекся Декартомъ и Бэкономъ и подъ ихъ вліяніемъ предался изученію естествознанія и медицины.

Первое заграничное путешествіе совершилъ Локкъ въ качествѣ секретаря посольства при берлинскомъ дворѣ. Но позднѣе ему часто приходилось ѣздить заграницу вслѣдствіе политическихъ событій на родинѣ. Локкъ завязалъ самыя тѣсныя отношенія къ государственному дѣятелю времени реставраціи, лорду Шэфтсбёри. Вступивъ въ качествѣ врача въ его семейство, Локкъ принялъ на себя обязанность воспитателя сына, а вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлался ближайшимъ другомъ главы дома. Судьба ихъ стала неразрывна. Дважды возвышался лордъ Шэфтсбёри до званія канцлера и министра и вмѣстѣ съ собою увлекалъ Локка, въ качествѣ секретаря, въ кругъ государственныхъ интересовъ. Второе паденіе (1683) сопровождалось бѣгствомъ друзей въ Голландію, гдѣ одинъ изъ нихъ вскорѣ умеръ, а Локкъ погрузился въ научныя занятія.

Вторая революція и призваніе Вильгельма Оранскаго сдѣлали возможнымъ возвращеніе Локка на родину (1689). Теперь открылось для него время оживленной научной и публицистической дѣятельности. Въ 1690 году появился его главный философскій трудъ „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“. Въ томъ же году вышли его „Два трактата о правительствѣ“, изъ которыхъ первый посященъ полемикѣ съ Фильмеромъ, а второй представляетъ самостоятельное изложеніе взглядовъ на сущность государства и на задачи правительства и даетъ теоретическое оправданіе свержению Якова II и призванію Вильгельма III. Еще въ Голландіи (1685) издалъ Локкъ первое письмо о вѣротерпимости, а по возвращеніи въ Англію выпустилъ второе (1690) и третье (1692). Основная мысль этихъ писемъ та, что религіозныя задачи выходятъ за предѣлы цѣли государственнаго союза, а потому связь между государствомъ и церковью должна быть признана неестественной.

Послѣдніе годы своей жизни Локкъ провелъ въ деревенскомъ уединеніи и умеръ 72 лѣтъ (1704).

III. Критическое отношеніе ко всему сложившемуся отразилось и на философіи Локка. Не удовлетворенный различными философскими отвѣтами на вопросъ о сущности вещей, Локкъ ставитъ вопросъ, достижимо ли для человѣческаго разума разрѣшеніе проблемъ по самой его природѣ.

Локкъ пытался опредѣлить какъ самую возможность, такъ и границы человѣческаго познанія, изслѣдованіемъ происхожденія представленій человѣка. Въ противоположность Декарту, Локкъ отрицаетъ прирожденныя идеи, какъ умозрительныя, такъ и практическія [1]). Ихъ существованіе доказывается обыкновенно общимъ ихъ признаніемъ, но это утвержденіе противорѣчитъ даннымъ исторіи и этнографіи, которыя удостовѣряютъ крайнее разнообразіе идей. Это особенно вѣрно въ отношеніи этическихъ принциповъ, изъ-за врожденности которыхъ больше всего и возбуждается вопросъ [2]). Врожденность идеи опровергается уже тѣмъ, что еще никто никогда не могъ указать такого практическаго принципа, который былъ бы общепризнанъ [3]). Даже идея Бога не врождена [4]).

Душа человѣка въ первоначальномъ видѣ—листъ бѣлой бумаги. Ея содержаніе, весь матеріалъ разсужденія и знанія, наполняется исключительно изъ опыта. Локкъ признаетъ двоякій опытъ: внѣшній или ощущеніе и внутренній или рефлексію [5]). Это единственныя окна, черезъ которыя свѣтъ проникаетъ въ темную комнату, называемую душою [6]).

Большинство находящихся въ душѣ идей ощущенія такъ же мало похожи на нѣчто, находящееся внѣ насъ, какъ мало похожи на наши идеи замѣняющія ихъ имена. Способность предмета вызвать въ насъ ощущеніе Локкъ называетъ качествомъ, при чемъ различаетъ качества первичныя и вторичныя. Первичныя качества, совершенно неотдѣлимыя отъ тѣлъ, даютъ въ ощущеніяхъ истинныя подобія послѣднихъ. Таковы плотность, протяженность, фигура, движеніе или покой, число. Вторичныя качества не находятся

---

[1]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. I, гл. II, § 28 (рус. пер. стр. 39).
[2]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. I, гл. III, § 1 (стр. 39).
[3]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. I, гл. III, § 14 (стр. 51).
[4]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. I, гл. IV, § 8 (стр. 63).
[5]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. II, гл. I, § 2 (стр. 79).
[6]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. II, гл. XI, § 17 (стр. 138).

въ самыхъ тѣлахъ, но составляютъ лишь силы, вызывающія въ насъ идеи, не имѣющія ничего подобнаго въ самыхъ тѣлахъ, — это только наши душевныя состоянія. Таковы цвѣтъ, запахъ, вкусъ, звукъ [1]).

Отрицая врожденность нравственныхъ началъ, Локкъ признаетъ только, что природа вложила въ человѣка стремленіе къ счастію, отвращеніе отъ несчастія. „Вотъ это настоящіе практическіе принципы, которые постоянно, безпрерывно обусловливаютъ всю нашу дѣятельность“ [2]). Истинный критерій нравственности — общеполезность поведенія. „Богъ неразрывными узами соединилъ вмѣстѣ добродѣтель и общественное благоденствіе, сдѣлалъ добродѣтельную дѣятельность необходимою для сохраненія общества“ [3]).

IV. Въ философіи права Локкъ исходитъ изъ предположенія о естественномъ состояніи. „Это состояніе полнѣйшей свободы, состояніе, въ которомъ, не спрашивая ничьего разрѣшенія и не завися ни отъ чьей воли, люди могутъ дѣлать, что имъ нравится, и распоряжаться всѣмъ, что имѣютъ, и своею собственною особою, какъ имъ заблагоразсудится, лишь бы они держались въ предѣлахъ законовъ природы“ [4]). Послѣднее ограниченіе указываетъ, что рѣчь идетъ о свободѣ, но не о своеволіи, потому что законъ природы внушаетъ людямъ, что, будучи всѣ равны и независимы, они не должны вредить другъ другу.

Но если кто не желаетъ считаться съ этимъ закономъ природы, то та же природа даетъ каждому право наказывать его нарушителя. „Законы природы, какъ и всѣ иные законы, были бы совершенно бозполезны, если бы никто не могъ заставить ихъ исполнять, охранять и защитить потерпѣвшаго“. Это средство заключается въ правѣ мести, которую, однако, природа дозволяетъ осуществлять въ соотвѣтствіи съ проступкомъ ради возмѣщенія причиненнаго ущерба и ради предотвращенія подобнаго на будущее время [5]).

Въ глазахъ Локка естественное состояніе не составляетъ только методологическаго предположенія,—это историческая

---

[1]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. II, гл. VIII, стр. 107—118.
[2]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. I, гл. III, § 3 (стр. 41).
[3]) *Опытъ о человѣческомъ разумѣ*, кн. I, гл. III, § 6 (стр. 43).
[4]) *Two treatises on government*, изд. 1724 г., гл. I, § 1 (стр. 1).
[5]) *Two treatises*, гл. I, § 5 (стр. 7).

дѣйствительность. Не разъ возбуждался вопросъ, гдѣ и когда видѣли людей въ естественномъ состояніи. Но на это Локкъ возражаетъ, что государи въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ представляютъ и теперь людей въ естественномъ состояніи и, пока будутъ существовать отдѣльныя государства, сомнѣніе въ реальности естественнаго состоянія неумѣстно [1]). Нравы дикихъ племенъ въ Америкѣ, описываемые современниками, даютъ полную картину естественнаго состоянія [2]).

V. Что же побуждало оставить естественное состояніе и перейти въ государственное? Причина заключается въ недостаточной обезпеченности правъ и въ опасности отъ посягательствъ. „Всѣ люди, будучи царями, будучи равными другъ другу, въ большинствѣ мало склонны соблюдать справедливость и потому пользованіе благами недостаточно обезпечено и спокойно. Это и заставляетъ людей покинуть состояніе, которое, при всей свободѣ, полно страха и опасностей. И потому не безъ основанія люди склоняются къ общежитію и ищутъ соединиться съ другими, которые уже сплотились или намѣреваются сплотиться и составить одно тѣло для взаимнаго обезпеченія жизни, свободы и имущества, что въ совокупности я называю собственностью“ [3]).

Чего же недостаетъ въ естественномъ состояніи и что даетъ государство? Государство восполняетъ полностію недостатки: a) въ законахъ опредѣленныхъ, общеизвѣстныхъ, принятыхъ и одобренныхъ; b) въ судѣ, всѣми признанномъ и авторитетномъ; c) во власти, способной поддержать основанный на законахъ приговоръ суда и привести его въ исполненіе [4]).

Хотя въ характеристикѣ естественнаго состоянія Локкъ старается противопоставить свою точку зрѣнія Гоббсовой, но въ результатѣ, при объясненіи перехода въ государственный бытъ, онъ рисуетъ это состояніе почти тѣми же красками, что и Гоббсъ.

Такимъ образомъ государственное состояніе отличается тѣмъ, что въ немъ имѣется власть надъ всѣми, которая

---

[1]) *Two treatises*, гл. I, § 11 (стр. 11—17).
[2]) *Two treatises*, гл. VII, § 8 (стр. 145).
[3]) *Two treatises*, гл. VIII, § 1 (стр. 179—180), ср. гл. VII, § 1 (стр. 136).
[4]) *Two treatises*, гл. VIII, §§ 3, 4, 5.

дѣйствуетъ посредствомъ законовъ, за примѣненіемъ которыхъ наблюдаютъ судьи [1]).

Что же лежитъ въ основаніи государственнаго общежитія? Локкъ не сомнѣвается, что это договоръ. Безъ согласія гражданъ государство невозможно. Эта договорная теорія, усердно поддерживаемая многими, въ то же время встрѣчала не мало возраженій.

Локкъ считается съ двумя, основными. Во-первыхъ, говорятъ, что исторія не знаетъ ни одного примѣра договорнаго соединенія [2]). На это Локкъ замѣчаетъ, что первые моменты жизни обществъ вообще скрыты отъ исторіи. Если исторія ничего не можетъ сказать о нихъ, это еще не значитъ, что ихъ не было. „Это все равно, какъ если бы мы отрицали дѣтскіе годы воиновъ Салманасара или Ксеркса потому только, что исторія ничего не знаетъ о ихъ дѣтствѣ“ [3]). Да и едва ли вѣрно, будто нѣтъ историческихъ примѣровъ. Мы знаемъ, какъ возникли Римъ и Венеція — это несомнѣнно было соглашеніе свободныхъ людей.

Второе возраженіе, предусматриваемое Локкомъ, это то, что люди, рождаясь въ государствѣ, какъ подданные, въ зависимости отъ власти, лишены свободы организовать государство [4]). „Совершенно ясно, отвѣчаетъ Локкъ, и согласно съ законами разума и съ практикою судебною, что ребенокъ не рождается подданнымъ какого-либо государства или правительства. Онъ остается подъ опекою своего отца, пока не достигнетъ зрѣлаго возраста: тогда онъ человѣкъ свободный и свободенъ выбирать то правительство, подъ управленіемъ котораго онъ предпочитаетъ жить, и вступать въ тотъ государственный союзъ, который ему больше по душѣ“ [5]). Это Локкъ доказываетъ тѣмъ, что совершеннолѣтній въ правѣ перемѣнить подданство, и, если онъ остается въ томъ, въ которомъ родился, то этимъ онъ выражаетъ свое согласіе на участіе въ союзѣ.

Настаивая на договорномъ основаніи, Локкъ отрицаетъ иныя основанія, выдвигаемыя сторонниками противоположнаго лагеря. Не лежитъ ли въ основаніи государства завое-

---

[1]) *Two treatises*, гл. VI, § 11 (стр. 120) и § 13 (стр. 123).
[2]) *Two treatises*, гл. VII, § 6 (стр. 142).
[3]) *Two treatises*, гл. VII, § 7 (стр. 143).
[4]) *Two treatises*, гл. VII, § 6 и 19 (стр. 142 и 164).
[5]) *Two treatises*, гл. VII, § 24 (стр. 172).

ваніе? „Нѣкоторые утверждали, что англійская монархія основывается на нормандскомъ завоеваніи и что вслѣдствіе этого знаменитаго завоеванія короли Англіи пріобрѣли неограниченную власть“ [1]). Локкъ подробно останавливается на этомъ основаніи, какъ опасномъ для его собственной теоріи. Завоеватели имѣютъ право на личность тѣхъ, кто противъ нихъ воевалъ, но не остальной части населенія, а на имущество покоренныхъ они имѣютъ право лишь въ предѣлахъ возмѣщенія военныхъ издержекъ. Это требованіе законовъ природы и только разбойники могутъ пренебрегать ими. Все же договорное основаніе не устраняется и при завоеваніи. Складывающіе оружіе соглашаются подчиниться вмѣсто того, чтобы продолжать борьбу. Дѣти покоренныхъ во всякомъ случаѣ свободны и по собственной волѣ остаются въ завоеванной странѣ или же выселяются.

Точно также отвергаетъ Локкъ теорію Фильмера, которая основываетъ монархическую власть на расширеніи родительской. Для положительнаго ума Локка не представляло большой трудности разбить всѣ слабые доводы патріархальной теоріи, въ которую, впрочемъ, вѣрили не столько потому, что она убѣждала, сколько потому, что хотѣли ей вѣрить, какъ теоретическому оправданію практическихъ притязаній.

VI. Характернымъ признакомъ государственнаго состоянія является наличность карательной власти, преобразованной изъ права мести [2]). Если первое время эта власть остается единой, то позднѣе во всякомъ благоустроенномъ государствѣ, во всѣхъ умѣренныхъ монархіяхъ власти обособляются [3]). Принципъ раздѣленія властей, какъ гарантія правового порядка—это основное положеніе Локка, имѣвшее такое значеніе для развитія конституціонныхъ идей и сдѣлавшее англійскаго философа столь привлекательнымъ для XVIII вѣка.

Локкъ признаетъ три основныхъ власти въ государствѣ: законодательную, исполнительную и конфедеративную. Первая устанавливаетъ нормы поведенія гражданъ, вторая принимаетъ мѣры къ примѣненію законовъ, третья опредѣляетъ

---

[1]) *Two treatises*, гл. XV, § 3 (стр. 260).
[2]) *Two treatises*, гл. VI, § 12 (стр. 121).
[3]) *Two treatises*, гл. XIII, § 1 (стр. 231).

отношенія государства къ другимъ государствамъ. Судебную власть Локкъ не отдѣляетъ отъ исполнительной.

Въ правильно устроенномъ государствѣ, согласномъ съ требованіями природы, законодательная власть есть высшая, которой подчиняются всѣ другія [1]). Это вполнѣ понятно: „тѣ, кто въ состояніи предписывать другимъ законы, необходимо должны быть выше ихъ“ [2]). Исполнительная власть, при всей своей подчиненности, обладаетъ, однако, широкими полномочіями. Законодатель неспособенъ предусмотрѣть всего, что̀ полезно государству, а также того вреда, который можетъ наступить вслѣдствіе неуклоннаго исполненія предписаннаго правила. Исполнительная власть можетъ восполнять пробѣлы законовъ, а также смягчать дѣйствіе законовъ, явно клонящееся въ томъ или иномъ конкретномъ случаѣ къ общему вреду. Это называется правомъ прерогативы [3]). Первоначально это право предоставлено было вполнѣ усмотрѣнію правящихъ. „Но когда заблужденіе или лесть стали брать верхъ въ слабомъ умѣ государей и заставляли ихъ пользоваться своею властью для своихъ личныхъ цѣлей и для своихъ собственныхъ выгодъ, а не для общаго блага, народъ принужденъ былъ, путемъ законодательнымъ, поставить право прерогативы въ точныя границы“ [4]).

И тѣмъ не менѣе, хотя вся сила сосредоточивается въ законодательной власти, Локкъ утверждаетъ, что суверенитетъ всегда остается у народа. За народомъ всегда сохраняется верховная власть, благодаря которой онъ можетъ освободиться отъ всѣхъ лицъ, дѣйствующихъ ему во зло, хотя бы это были сами законодатели [5]).

Отсюда видно, что различныя направленія политической мысли въ XVIII столѣтіи могли съ равнымъ успѣхомъ опираться на Локка.

VII. Локкъ—убѣжденный противникъ монархизма. „Госу-

---

[1]) *Two treatises*, гл. XII, §§ 1 и 5 (стр. 212 и 218).

[2]) *Two treatises*, гл. XII, § 2 (стр. 214).

[3]) *Two treatises*, гл. XIII.

[4]) *Two treatises*, гл. XIII, § 4 (стр. 235).

[5]) Этотъ взглядъ Локка подвергся черезъ 75 лѣтъ критикѣ со стороны Блэкстона, автора *„Комментаріи къ законамъ Англіи“*, по мнѣнію котораго англійскому парламенту принадлежитъ неограниченная деспотическая власть, а потому суверенитетъ всецѣло сосредоточивается въ парламентѣ, а не въ народѣ.

дарство, гдѣ одинъ человѣкъ, управляя всѣмъ народомъ, въ то же время самъ себѣ судья и можетъ дѣлать со своими подданными все, что̀ ему заблагоразсудится, безъ права обжаловать дѣйствія его исполнителей и сопротивляться,—такое государство ничѣмъ не отличается отъ естественнаго состоянія“ [1]). „Такой человѣкъ, какъ бы его ни звали, царь или великій герцогъ или какъ угодно иначе, находится въ естественномъ состояніи по отношенію къ своимъ подданнымъ такъ же, какъ и по отношенію ко всѣмъ иностранцамъ“ [2]). „Въ сущности, господство на началахъ абсолютизма такъ далеко отъ представленія о государственномъ состояніи, что его нельзя даже признать за государство“ [3]). Абсолютная монархія, которая нѣкоторымъ кажется единственною достойною формою правленія, какая должна существовать въ мірѣ,—сказать по правдѣ, несовмѣстима съ государственнымъ состояніемъ и ни въ какомъ случаѣ не можетъ считаться за форму государственнаго правленія“ [4]).

Къ этому рѣшительному выводу побуждали Локка и факты окружавшей его дѣйствительности, и данныя исторіи, и раціоналистискія заключенія. „Если кто воображаетъ, будто неограниченная власть облагораживаетъ кровь людей и возвышаетъ человѣческую природу, тому стоитъ почитать исторію настоящаго (XVII) столѣтія, или какую иную, чтобы убѣдиться въ противномъ. Человѣкъ, который въ пустыняхъ Америки признавался бы несдержаннымъ и опаснымъ, не сталъ бы лучше на престолѣ, хотя бы знаніе и религія были употреблены для оправданія всего того, что̀ онъ сдѣлаетъ своимъ подданнымъ, и если бы мечъ и плаха налагали бы обязанность молчанія на тѣхъ, кто хотѣлъ бы возражать“ [5]). Въ защиту монарховъ выставляютъ акты ихъ благоразумнаго управленія, приносящаго добро подданнымъ. „Но, чтобы такой способъ дѣйствій вытекалъ изъ настоящаго расположенія къ человѣчеству и обществу и былъ выраженіемъ той любви, которою мы всѣ обязаны въ отношеніи другъ друга,—въ этомъ можно основательно сомнѣваться. Потому что въ сущности происходитъ лишь то, что тѣ, кто любятъ свою

---

[1]) *Two treatises*, гл. I, § 10 (стр. 16).
[2]) *Two treatises*, гл. VI, § 15 (стр. 126).
[3]) *Two treatises*, гл. XIV, § 6 (стр. 254).
[4]) *Two treatises*, гл. VI, § 14 (стр. 124).
[5]) *Two treatises*, гл. VII, § 16 (стр. 128).

власть, свою пользу, свое величіе могутъ и должны естественно позаботиться о томъ, чтобы твари, которыхъ трудъ и услуги предназначены служить къ удовольствію и выгодѣ ихъ господъ, не причинили бы вреда другъ другу и не уничтожили бы себя. Если ихъ господа такъ поступаютъ, если они пекутся объ нихъ, такъ это вовсе не по расположенію къ нимъ, а только изъ расчета“ [1]).

А попробуйте высказать имъ это прямо — бунтъ, закричатъ, возмущеніе! нельзя даже указать на неестественность того положенія, что монархъ не подчиняется никакимъ законамъ. „Какъ будто, оставляя естественное состояніе и переходя въ государственное, люди соглашались, чтобы всѣ, кромѣ одного, были строго и точно подчинены законамъ, а чтобы этотъ одинъ, привилегированный, сохранялъ всегда всю естественную свободу, еще усиленную властью и несдерживаемую сознаніемъ законной отвѣтственности! Вѣдь это значило бы признать людей настолько безумными, что они прилагаютъ всѣ старанія къ тому, чтобы избѣжать опасности, какою угрожаютъ имъ куницы и лисицы, и найдутъ большое удовольствіе въ томъ, чтобы быть съѣденными львомъ“ [2]).

Въ приведенныхъ выдержкахъ достаточно ярко сквозитъ страстная ненависть къ монархизму, навѣянная не кабинетнымъ размышленіемъ, но практическою борьбою и полемикою.

Рано или поздно люди сознаютъ, что имъ нужно принять мѣры обезпеченія всѣхъ противъ тѣхъ, которые первоначально были возвеличены ради обезпеченія всѣхъ; рано или поздно народъ пойметъ, что „онъ до тѣхъ поръ не будетъ въ безопасности, не будетъ пользоваться миромъ и порядкомъ, не будетъ считать себя въ государственномъ состояніи, пока законодательная власть не будетъ вручена собранію лицъ, которое называется сенатомъ, парламентомъ или какъ нибудь иначе, и благодаря которому каждое лицо, не исключая перваго и главнаго въ обществѣ, подчинится тѣмъ самымъ законамъ, въ установленіи которыхъ оно само, какъ часть цѣлаго, приметъ участіе [3]). Въ самомъ дѣлѣ, разъ общимъ соглашеніемъ создано политическое тѣло, необхо-

---

[1]) *Two treatises*, гл. VI, § 17 (стр. 129).
[2]) *Two treatises*, гл. VI, § 17 (стр. 131).
[3]) *Two treatises*, гл. VI, § 18 (стр. 134).

димо, чтобы оно двигалось. Его движеніе должно быть направлено въ сторону, въ которую его толкаетъ сила воли большинства, потому что единогласіе недопустимо, и это было извѣстно, конечно, съ самаго начала, при самомъ заключеніи договора [1]).

Идея конституціоннаго режима, навѣянная всей исторіей Англіи, твердо выдвигается Локкомъ въ соотвѣтствіи съ запросами времени.

VIII. Твердый правовой порядокъ необходимъ для охраны естественныхъ правъ. Соединяясь въ государство, люди имѣли въ виду достигнуть лучшихъ условій жизни, чѣмъ тѣ, какія давало имъ естественное состояніе. Было бы нелѣпостью съ ихъ стороны ставить себя сознательно въ худшее положеніе, чѣмъ то, въ какомъ они находились до того. Въ этомъ пунктѣ Локкъ становится въ полную противоположность къ Гоббсу и въ этомъ отношеніи Локкъ болѣе всего разрѣшалъ проблему времени.

Абсолютизмъ, уклонившись отъ задачи, для которой былъ нѣкогда выдвинутъ, преслѣдуя свои интересы, игнорировалъ совершенно естественныя права гражданъ. Среди этихъ правъ на первомъ планѣ стоитъ право личной свободы. „Полною свободою пользуются, когда могутъ располагать свободно своею особою, своими дѣйствіями, своимъ имуществомъ, согласно законамъ, подъ дѣйствіемъ которыхъ живутъ и которые дѣлаютъ то, что человѣкъ зависитъ только отъ своей воли, а не отъ произвола другихъ“ [2]). Что же обезпечиваетъ эту свободу? „Такое состояніе, въ которомъ человѣкъ оказывается способнымъ знать эти законы и держаться въ предѣлахъ, ими указываемыхъ“ [3]). Абсолютизмъ такое состояніе исключаетъ, а потому нарушаетъ договоръ, въ силу котораго люди образовали государственный союзъ.

Но нарушать безнаказанно естественныя права нельзя. Правительство, поступая незаконно, открываетъ и гражданамъ незаконный путь, т. е. право возстанія, которое Локкъ называетъ „обращеніемъ къ небесамъ“. Праву противопоставляется право, но насиліе можно отразить силою. Сойдя само съ почвы закона, правительство не въ правѣ взывать къ

---

[1]) *Two treatises*, гл. VII, § 2 (стр. 137).
[2]) *Two treatises*, гл. V, § 6 (стр. 77).
[3]) *Two treatises*, гл. V, § 8 (стр. 78).

чувству законности народа. Правительство и народъ въ отношеніи другъ къ другу приходятъ въ естественное состояніе, когда одна месть охраняетъ права. „Въ самомъ дѣлѣ, если эти насильники, отступивъ отъ разума, который данъ имъ Господомъ для опредѣленія своихъ отношеній къ ближнимъ, не хотѣли пользоваться средствами мирными и мягкими, если они прибѣгли къ силѣ, чтобы достичь своихъ несправедливыхъ цѣлей безъ всякаго на то права, — они сами подвергли себя такому обращенію, какое они думали примѣнить къ другимъ, и заслуживаютъ вполнѣ быть уничтоженными, какъ только представится случай ихъ уничтожить; съ ними слѣдуетъ обращаться, какъ съ вредными и злыми тварями, которыя погубили бы другихъ, если бы ихъ самихъ раньше не сгубили“ [1]).

Локкъ настойчиво указываетъ на право возстанія [2]) и въ этомъ нельзя не видѣть стремленія оправдать событія современной ему англійской исторіи.

Кто же, однако, будетъ рѣшать, дѣйствительно ли правительство сошло съ почвы закона и вступило на путь насилія? Въ частныхъ столкновеніяхъ этотъ вопросъ разрѣшается судомъ, но между правительствомъ и народомъ нѣтъ судьи, кромѣ Бога, и потому вопросъ этотъ долженъ рѣшать самъ народъ [3]).

Но не создаетъ ли такое право самосуда постоянныхъ волненій и безпорядковъ? „Если бы можно было часто прибѣгать къ такому средству, то всѣ общества давно были бы разрушены и вмѣсто порядка и правленія наступили бы анархія и смятеніе“ [4]). На это замѣчаніе Локкъ отвѣчаетъ, что подобныя опасенія совершенно излишни. Въ дѣйствительности къ праву возстанія народъ прибѣгаетъ только въ самомъ крайнемъ случаѣ, при полной невозможности существованія. И причина этого заключается въ крайней консервативности всякаго общества, всякой народной массы. Человѣкъ сильно привыкаетъ къ сложившемуся порядку, къ установленному правительству. Съ теченіемъ времени всякое правительство покрывается въ глазахъ народа извѣстнымъ

---

[1]) *Two treatises*, гл. XIV, § 4 (стр. 251—252).

[2]) *Two treatises*, гл. XII, § 7 (стр. 221), гл. XVII, § 4 (стр. 291), гл. XVII § 13 (стр. 318).

[3]) *Two treatises*, гл. XII, § 10 (стр. 243).

[4]) *Two treatises*, гл. XVII, § 5 (стр. 293).

ореоломъ, который не легко поддается разсѣянію. Наконецъ, возстаніе соединено съ существеннымъ рискомъ для каждаго, и трудно думать, чтобы человѣкъ легко рѣшился поднять оружіе, не почувствовавъ всей невыносимости своего положенія [1]).

Если право возстанія является орудіемъ рѣдко примѣнимымъ, зато его наличность слѣдуетъ признать весьма сдерживающимъ средствомъ для существующаго порядка. Возстаніе виситъ, какъ мечъ, надъ головою правителей и заставляетъ ихъ соображать свои интересы съ интересами народа. Но, чтобы они не забывали объ этой угрозѣ, имъ надо чаще напоминать о правѣ возстанія. „Государи, облеченные высшею властью, поставленные на огромную высоту, окруженные всегда толпою льстецовъ, весьма склонны, чувствуя въ своихъ рукахъ силы всего государства, воображать, что они въ правѣ не стѣсняться законами, и вслѣдствіе этого заблужденія попадаютъ въ тяжелое положеніе. Настоящее средство предупредить эти несчастные случаи — это представить имъ всю несправедливость, связанную съ нарушеніемъ законовъ, и всю опасность для нихъ самихъ, сопряженную съ противозаконнымъ образомъ дѣйствій“ [2]).

Конечно, не мало найдется людей, которые признаютъ теорію возстанія возмутительною, способною внушать народамъ неповиновеніе властямъ. Но, если необходимо молчать объ этомъ изъ опасенія внушить людямъ вѣру въ свои силы, то на томъ же основаніи не слѣдуетъ говорить, что честные люди въ правѣ оказывать сопротивленіе ворамъ и разбойникамъ, потому что и это можетъ подать поводъ къ кровопролитію. „Если бы благоразумные и добродѣтельные люди спускали, мира ради, всякія посягательства со стороны тѣхъ, которые вздумали бы насильничать, увы, что это былъ бы за миръ, которымъ наслаждался бы свѣтъ! Что это былъ бы за миръ, который выражался бы только въ грабежахъ и насиліяхъ и который стоило бы охранять для удовольствія грабителей и ограбленныхъ! Этотъ миръ между сильными и слабыми, знатными и простыми былъ бы похожъ на миръ между волками и овцами, обезпечивающій овцамъ съѣденіе ихъ волками. Для уясненія пресловутаго мира нельзя не

---

[1]) *Two treatises*, гл. XIII, § 10, гл. XVII, §§ 11 и 15 (стр. 245, 300, 323).
[2]) *Two treatises*, гл. XVII, § 18 (стр. 328).

воспользоваться сравненіемъ съ пещерою Полиѳема. Режимъ, которому оказались подчиненными Улиссъ и его спутники, былъ самый лучшій въ свѣтѣ. Оставалось только спокойно давать себя пожирать циклопу. И нѣтъ сомнѣнія, что Улиссъ, человѣкъ очень умный, навѣрное проповѣдовалъ спутникамъ пассивное повиновеніе и внушалъ имъ полную покорность, представляя имъ, насколько важенъ и необходимъ людямъ миръ, и насколько неблагоразумно оказывать сопротивленіе Полиѳему, имѣвшему власть надъ ними“ [1]).

Если возстаніе увѣнчалось успѣхомъ, народъ въ правѣ организовать заново, по своему усмотрѣнію, форму правленія и правовой порядокъ. Въ этихъ словахъ снова слышится отзвукъ событій современныхъ, учрежденіе республики Кромвеля и призваніе Вильгельма Оранскаго.

IX. Въ XVII вѣкѣ въ Англіи событія выдвинули вопросъ о правѣ собственности. Споръ о правѣ короля на собственность подданныхъ, какъ источникъ обложенія, споръ о правѣ на земли, пріобрѣтенныя во время народныхъ движеній, привлекли общее вниманіе къ этому институту, и Локкъ не обошелъ поставленнаго временемъ вопроса.

Локкъ исходитъ изъ понятія о цѣнности. Предвосхищая Адама Смита, Локкъ заявляетъ, что цѣнность, вещей создается только трудомъ [2]). Это вѣрно какъ въ отношеніи всѣхъ движимыхъ вещей, такъ и въ отношеніи земель. „Трудъ даетъ землѣ главнымъ образомъ ея цѣнность, и безъ него она не много стоила бы. Только вслѣдствіе приложеннаго къ ней труда земля даетъ большую часть своихъ полезныхъ и обильныхъ произведеній“ [3]). Однако, Локкъ и самъ замѣчаетъ, что цѣнность земли зависитъ не отъ одного прилагаемаго къ ней труда. „Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, чрезмѣрно населенныхъ... земля стала рѣдкою и потому пріобрѣла большую цѣнность“ [4]).

Трудъ, составляющій основу цѣнности, составляетъ и основаніе права собственности. „Все, что человѣкъ извлекъ изъ природы своими усиліями, своимъ трудомъ, принадлежитъ ему одному, потому что эти усилія и этотъ трудъ являются исключительно его собственными усиліями и тру-

---

[1]) *Two treatises*, гл. XVIII, § 20 (стр. 332).
[2]) *Two treatises*, гл. IV, § 17 (стр. 54).
[3]) *Two treatises*, гл. IV, § 19 (стр. 58).
[4]) *Two treatises*, гл. IV, § 21 (стр. 61)

домъ, и никто другой не можетъ имѣть права на то, что пріобрѣтено такими усиліями и такимъ трудомъ, по крайней мѣрѣ, если и другимъ хватаетъ подобныхъ и столь же хорошихъ вещей“ [1]). Право природы дѣлаетъ всѣ вещи общими, пока каждый не выдѣлитъ тѣ или иныя своимъ трудомъ и не приспособитъ ихъ къ своимъ нуждамъ. Очевидно, Локкъ имѣетъ въ виду вещи, никому въ частности не принадлежащія (res nullius), и завладѣніе ими считаетъ трудомъ. Онъ не разрѣшаетъ вопроса, лежитъ ли трудъ въ основаніи пріобрѣтенія и всѣхъ другихъ вещей.

Но относительно земли Локкъ не сомнѣвается, что и здѣсь трудъ, а не что иное, служитъ основаніемъ права собственности. „Сколько десятинъ земли человѣкъ въ состояніи обработать, удобрить и съ какого участка земли способенъ онъ потребить плоды для своего существованія—столько и принадлежитъ ему въ собственность“ [2]). „Богъ отдалъ людямъ міръ въ общее пользованіе; но такъ какъ Онъ далъ его имъ для созданія наибольшихъ удобствъ жизни, то нельзя предполагать, чтобы Онъ намѣревался оставить навсегда землю общею и безъ обработки. Онъ далъ землю на пользу людямъ прилежнымъ, трудолюбивымъ, разумнымъ, а не для того, чтобы она служила человѣческимъ фантазіямъ или жадности. Тотъ, кому досталось столько доброй земли, сколько онъ въ состояніи обработать и которая предоставлена ему въ собственность, не имѣетъ основанія жаловаться; и онъ не долженъ посягать на чужой участокъ, который тотъ обрабатываетъ въ потѣ лица“ [3]). Такимъ образомъ Локкъ, въ противоположность Гоббсу, признаетъ собственность институтомъ естественнаго права и право обосновываетъ трудомъ.

Но Локкъ не могъ не видѣть, что окружающая его дѣйствительность совершенно не согласовалась съ его трудовою теоріею. Вопреки естественному праву, земля находилась въ обладаніи богатыхъ людей, которые признавались собственниками, хотя не приложили никакого труда къ его обработкѣ. Тогда онъ видоизмѣнилъ свою теорію въ примѣненіи къ Англіи: вслѣдствіе скученности населенія здѣсь согла-

---

[1]) *Two treatises*, гл. IV, § 3 (стр. 35).
[2]) *Two treatises*, гл. IV, § 8 (стр. 41).
[3]) *Two treatises*, гл. IV, § 10 (стр. 43).

шеніе распредѣлило земли такъ, что занятіе участковъ уже невозможно; но вѣдь внѣ Англіи такъ много земли, что хватитъ для всѣхъ желающихъ приложить свой трудъ [1]). Теорія спасена.

Несостоятельная, какъ объясненіе происхожденія права собственности, теорія Локка едва ли можетъ быть разсматриваема, какъ оправданіе института съ точки зрѣнія политики права. По крайней мѣрѣ, самъ Локкъ вводитъ оговорку, которая способна подорвать соціальную цѣлесообразность права собственности. Трудомъ можно присвоить себѣ вещи, движимыя или недвижимыя, лишь бы и другимъ осталось не меньше и не хуже [2]). Бросивъ это важное замѣчаніе и повторивъ его нѣсколько разъ, Локкъ не останавливается на немъ и какъ бы не замѣчаетъ, сколько затрудненій создается этимъ ограниченіемъ для оправданія права частной собственности.

Зато Локкъ энергически настаиваетъ на неприкосновенности права собственности, которая составляетъ главную цѣль соединенія людей. Въ этой защитѣ права собственности Локкъ силенъ, потому что негодованіе его вызывалось тѣми злоупотребленіями, тѣми насильственными поборами, которыя такъ возмутили современныхъ философу англичанъ. Нельзя, конечно, отрицать и того значенія, какое имѣло ученіе Локка, которое противополагало трудъ, какъ естественное основаніе права собственности, завоеванію и наслѣдованію, какъ основанію историческому.

§ 32. Монтескьё.

Литература: Біографія Монтескьё дана Vian, *Histoire de Montesquieu*, 1878 (критика Брюнетьера, Revue de deux Mondes, 1879); лучшая монографія — A. Sorel, *Montesquieu* (Collection des grands écrivains français), 1887, рус. перев. 1905; Faguet, *Dix-huitième siècle*, 1892, стр. 137—192; Durckheim, *Quid Secundatus politicae scientiae contulerit*, 1892; Janet, *Histoire de la science politique*, т. II, изд. 1872, стр. 417—556; Jansen, *Montesquieu's Theorie von der Dreitheilung der Gewalten im Staate auf ihre Quelle zurückgeführt*, 1878; Schwarz, *Montesquieu und die Verantwortlichkeit der Räthe des Monarchen*, 1892; Вершадскій, *Очерки исторіи философіи права*, 1892, стр. 235—266; Чичеринъ, *Исторія политическихъ*

[1]) *Two treatises*, гл. IV, §§ 11 и 12 (стр. 44 и 49).
[2]) *Two treatises*, гл. IV, §§ 3 и 7 (стр. 35, 39, 40).

ученій, т. I, 1872, стр. 355—396; Ковалевскій, *Предисловіе* къ переводу Духа законовъ, 1900; Ильбертъ, *Монтескьё* („Ж. М. Ю." 1904, № 7).

Изданія: Лучшее изданіе въ 7 томахъ принадлежитъ Лабулэ, 1876—1879; недавно стали выходить новыя, прежде неизвѣстныя произведенія: Deux opuscules de Montesquieu, 1892; Mélanges inédits de Montesquieu, 1892.

I. Шарль Луи де Секонда родился въ 1689 году въ замкѣ де ла Бредъ, невдалекѣ отъ Бордо. Онъ принадлежалъ къ дворянской семьѣ и съ гордостью вспоминалъ, что родъ его насчитываетъ уже 250 лѣтъ. Потерявъ на восьмомъ году мать, мальчикъ попалъ въ іезуитскую коллегію, гдѣ воспитывался до 18 лѣтъ.

По выходѣ изъ коллегіи, юноша отдался изученію юридическихъ наукъ, что̀, можетъ быть, объяснялось не столько интересомъ къ этой отрасли знанія, сколько надеждою на занятіе судейской должности. Надежды эти оправдались. Въ 1714 году умеръ его дядя, баронъ Монтескьё, и передалъ ему, вмѣстѣ съ титуломъ, также и пріобрѣтенное покупкою званіе вице-предсѣдателя судебнаго парламента въ Бордо. Черезъ годъ 25-лѣтній судья обзавелся семьей.

Однако, интересы Монтескьё выходили далеко за предѣлы судейскаго стола. Его влекла къ себѣ литература, онъ проникнутъ былъ глубокимъ уваженіемъ къ классической древности и наконецъ, отдавая дань времени, занимался естествознаніемъ. Въ 1721 году появился его первый крупный литературный трудъ „Персидскія письма". Изящная форма, острое содержаніе, рѣзкіе намеки создали Монтескье сразу литературное имя. Особую пикантность придало обнаруженіе того, что авторомъ анонимнаго сочиненія, нападавшаго на церковь и общественные порядки, оказалось лицо, занимавшее видный постъ.

Литературный успѣхъ отнялъ у судьи всякій интересъ къ его дѣлу и онъ продалъ свою должность (1726). Вступленіе въ Академію встрѣтило, однако, со стороны правительства оппозицію, которая задѣла самолюбіе Монтескьё и оскорбила его. Онъ отправился въ заграничное путешествіе, объѣздилъ Германію, Италію, Швейцарію, Голландію и Англію. Въ Римѣ Монтескьё былъ очень любезно принятъ папою, который не поставилъ автору „Персидскихъ писемъ" въ упрекъ указанія на „мага, внушающаго вѣрующимъ, что три равно одному, что съѣдаемый хлѣбъ не есть хлѣбъ, а выпи-

ваемое вино не есть вино". Нравы Англіи не понравились Монтескьё, хотя онъ и оцѣнилъ, что въ этой странѣ „чувствуешь себя свободно".

По возвращеніи въ Парижъ Монтескьё издалъ крупный историческій трудъ „Разсужденіе о величіи и паденіи римлянъ", 1734.

Въ это же время уже созрѣвала въ умѣ Монтескьё новая работа, появившаяся лишь въ 1748 году, когда автору было уже почти 60 лѣтъ. По словамъ Монтескьё, онъ потратилъ двадцать лѣтъ труда на созданіе „Духа законовъ". И, однако, близкіе друзья его, которымъ онъ сообщилъ въ рукописи свое новое произведеніе, встревожились, какъ бы выходъ въ свѣтъ такого сочиненія не лишилъ автора той славы, какую онъ пріобрѣлъ ранѣе. Ихъ опасенія не оправдались. Несмотря на большой объемъ, отсутствіе системы въ изложеніи, отрывистый слогъ, „Духъ законовъ" имѣлъ огромный успѣхъ. Въ полтора года потребовалось 22 изданія.

Послѣ подъема силъ, выразившагося въ знаменитомъ сочиненіи, начался ихъ упадокъ. Монтескьё почти совершенно ослѣпъ, удалился отъ общества и въ 1755 году скончался. За гробомъ его шелъ единственный представитель литературнаго міра—Дидро.

II. На міровоззрѣніе Монтескьё оказалъ вліяніе историзмъ, имѣвшій своимъ представителемъ во Франціи Бодэна. Едва ли Монтескьё могъ остаться внѣ вліянія выдающагося произведенія итальянской литературы, а именно „Новой науки" Джіамбатисты Вико, которое вышло въ 1725 году и представляло крупный вкладъ въ философію исторіи. Съ другой стороны Монтескьё, какъ и всѣ его современники, испыталъ сильное вліяніе со стороны Локка, который превозносилъ и обосновалъ политическую свободу.

Эти вліянія совпали съ личными чертами характера Монтескьё, послужившими имъ хорошею почвою. Интересъ къ исторіи соотвѣтствовалъ положительному, спокойному уму его, его склонности къ естественнымъ наукамъ. Англійскому вліянію благопріятствовала любовь Монтескьё къ свободѣ, его ненависть къ деспотизму во всякой формѣ его проявленія. Государственный строй Англіи былъ особенно симпатиченъ аристократизму Монтескьё, воспринятому имъ и рожденіемъ и воспитаніемъ.

Но въ условіяхъ окружающей среды было нѣчто, препят-

ствовавшее стоять твердо на исторической почвѣ. Это ненависть къ исторически сложившимся порядкамъ и господство раціонализма. По этой причинѣ Монтескьё и не могъ создать исторической школы, для которой нужны были совсѣмъ иныя общественныя условія.

Повидимому, Монтескьё проникнутъ вполнѣ историческимъ духомъ.

„Законы, въ самомъ обширномъ значеніи этого слова, суть необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей“ [1]). Стоя на такой соціологической точкѣ зрѣнія, Монтескье долженъ подчинить всѣ общественныя отношенія законамъ развитія и взаимодѣйствія. Законы, нравы, обычаи, вліяя, по закону причинности, другъ на друга, въ то же время необходимо опредѣляются историческими и географическими условіями, въ которыя поставлено то или иное общество. И Монтескьё удѣляетъ огромное мѣсто историческимъ и географическимъ даннымъ въ своемъ изслѣдованіи.

Но въ дѣйствительности Монтескьё сынъ своего времени и проникнутъ раціоналистическимъ духомъ. Онъ не столько выводитъ изъ фактовъ, сколько подводитъ факты подъ обобщенія, схваченныя интуитивно. „Изслѣдуя свой предметъ безъ всякаго предварительнаго плана, я не зналъ ни правилъ, ни исключеній, и, если находилъ истину, то для того только, чтобы тутъ же устранить ее; но когда я открылъ мои общія начала, то все, чего я искалъ, предстало предо мною“ [2]). Его историческія экскурсіи имѣютъ значеніе не столько данныхъ для обобщеній, сколько примѣровъ, подтверждающихъ установленныя a priori начала.

Самый историзмъ Монтескьё носилъ политико-правовую окраску. Въ представленіи Монтескьё современная ему Франція уклонилась отъ монархіи древнихъ германцевъ, при которой была обезпечена свобода. Въ Англіи германскія начала развивались послѣдовательно и неуклонно въ духѣ развитія политической свободы. Во Франціи уклоненіе отъ германскихъ началъ привело къ вымиранію учрежденій, обезпечивавшихъ свободу, и германскій монархизмъ грозитъ перейти въ восточный деспотизмъ. Отсюда симпатія Монтескьё къ Англіи, какъ образцу правильнаго историче-

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. I, стр. 5.
[2]) *Духъ законовъ*, пред., стр. 3.

скаго развитія древнихъ началъ; отсюда сочувствіе его ко всему, что̀ напоминало прежнюю свободу, хотя бы это была продажность судебныхъ должностей, независимыхъ въ силу этого отъ административнаго произвола. Приближеніе къ англійской конституціи было бы лишь возвращеніемъ къ старой французской монархіи, умѣряемой независимыми сословными учрежденіями.

Въ этомъ случаѣ Монтескьà мыслилъ такъ, какъ и представители исторической школы XIX столѣтія.

Матеріалъ, бывшій въ распоряженіи Монтескьё, взятъ имъ изъ исторіи, преимущественно древней, изъ этнографіи и изъ личныхъ наблюденій. Слабость наблюдательной способности Монтескьё обнаруживается въ невѣрномъ пониманіи того англійскаго государственнаго строя, изученіе котораго было главною его задачею. Монтескьё преувеличилъ значеніе раздѣленія властей въ Англіи и упустилъ такой важный фактъ, какъ парламентаризмъ. Нельзя сказать, чтобы Монтескье былъ силенъ въ опредѣленіяхъ. Классификація формъ правленія не имѣетъ въ основѣ единства признаковъ. Соотвѣтствующіе каждой формѣ правленія принципы не отличаются ясностью.

Съ внѣшней стороны знаменитое сочиненіе отличается крайнею несистематичностью. Попытки [1]) разъяснить планъ „Духа законовъ“ едва ли достаточно убѣдительны. Авторъ нагромождаетъ массу историческихъ и географическихъ подробностей, не только не всегда способствующихъ выясненію мысли, но, напротивъ, заставляющихъ часто терять ее. Подчасъ авторъ даетъ обѣщанія, которыя забываетъ потомъ исполнить. Иногда онъ допускаетъ непростительныя историческія ошибки, напр. относитъ сочиненіе Бомануара къ XII вѣку, тогда какъ самъ въ другомъ мѣстѣ называетъ его современникомъ Людовика Святого. Серьезное изслѣдованіе прерывается обращеніями къ музамъ, къ Венерѣ, которыя уже его современникамъ казались неумѣстными.

И тѣмъ не менѣе, при всѣхъ недостаткахъ, сочиненіе Монтескье имѣло огромное вліяніе. Оно отвѣчало на запросъ общества дать теоретическое оправданіе новому государственному строю, который обезпечивалъ бы политическую свободу.

---

[1]) Ковалевскій, Предисловіе къ переводу „Духа законовъ“ Монтескьё, стр. XL.

III. Въ „Персидскихъ письмахъ“ Монтескье относится отрицательно къ гипотезамъ о естественномъ состояніи. „Какъ только заходитъ рѣчь о публичномъ правѣ, такъ сейчасъ принимаются за старательное изслѣдованіе вопроса, каково происхожденіе общества; а мнѣ это кажется смѣшнымъ. Причина общества въ самомъ фактѣ сожитія, въ томъ, что люди родятся подлѣ людей“ [1]).

Однако, въ „Духѣ законовъ“ Монтескье не считаетъ возможнымъ обойти этотъ вопросъ.

Не обладая еще познаніями, первобытный человѣкъ чувствуетъ лишь свою слабость. Автору кажется, что наблюденія надъ дикарями вполнѣ подтверждаютъ это предположеніе: все заставляетъ ихъ трепетать, все обращаетъ ихъ въ бѣгство. „Въ такомъ состояніи каждый чувствуетъ себя низшимъ по отношенію къ другимъ и много, если доходитъ до ощущенія равенства съ нимъ. Стремленіе нападать другъ на друга чуждо такимъ людямъ; отсюда миръ является первымъ естественнымъ закономъ человѣка“ [2]). Слѣдовательно въ пониманіи естественнаго состоянія Монтескье расходится съ Гоббсомъ, точка зрѣнія котораго, по его мнѣнію, не выдерживаетъ раціоналистической критики.

„Соединившись въ общества, люди утрачиваютъ сознаніе своей слабости; существовавшее между ними равенство исчезаетъ, и между ними начинается война. Каждое отдѣльное общество приходитъ къ сознанію своей силы; отсюда— состояніе войны между націями. Отдѣльныя лица въ каждомъ обществѣ начинаютъ ощущать свою силу и пытаются обратить въ свою пользу главныя выгоды этого общества— отсюда война между отдѣльными лицами“ [3]).

Такимъ образомъ Монтескье стоитъ на точкѣ зрѣнія, прямо противоположной воззрѣнію Гоббса. По мнѣнію послѣдняго, война господствуетъ въ естественномъ состояніи, а миръ является достояніемъ государственнаго быта, тогда какъ по Монтескье первоначальное мирное состояніе, съ переходомъ въ государственный бытъ, превращается во враждебное.

„Общество не можетъ существовать безъ правительства.

---

[1]) *Персидскія письма*, XLV.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. II, стр. 8—9.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. III, стр. 9—10.

Соединеніе всѣхъ отдѣльныхъ силъ образуетъ то, что̀ называется государственнымъ состояніемъ“ [1]).

IV. Разсматривая различныя формы государственнаго соединенія, Монтескьё основываетъ различіе формъ правленія на двухъ моментахъ: на природѣ правленія и на принципѣ его. „Различіе между природою правленія и его принципомъ въ томъ, что природа его есть то, что̀ дѣлаетъ его такимъ, каково оно есть; а принципъ—то, что̀ управляетъ его дѣятельностью. Первая есть его особенный строй, а вторая—человѣческія страсти, которыя двигаютъ имъ“ [2]). Эти слова не совсѣмъ ясно выражаютъ мысль Монтескьё, весьма глубокую и сравнительно мало обратившую на себя вниманія. Монтескьё различаетъ юридическую форму государства и психологическую основу государственной власти. Послѣднимъ моментомъ онъ вноситъ цѣнный вкладъ въ народную психологію.

По своей природѣ, формы правленія раздѣляются на три вида: республиканскій, монархическій и деспотическій. „Республиканское правленіе—это то, гдѣ верховная власть находится въ рукахъ или всего народа или части его; монархическое, гдѣ управляетъ одинъ человѣкъ, но посредствомъ установленныхъ неизмѣнныхъ законовъ; между тѣмъ какъ въ деспотическомъ все, внѣ всякихъ законовъ и правилъ, движется волей и произволомъ одного лица“ [3]).

Классификація Монтескьё несомнѣнно оригинальна, но далеко не научна. Дѣлая упрекъ Аристотелю въ случайномъ выборѣ признаковъ классификаціи [4]), самъ Монтескьё не выдерживаетъ основного требованія—единства признака. Монархія отличается у него отъ демократіи по иному признаку, нежели отъ деспотизма. Почему, въ самомъ дѣлѣ, объединяетъ онъ демократію и аристократію подъ именемъ республиканскаго правленія? Почему отдѣляетъ онъ монархію отъ деспотизма? Если Монтескьё кладетъ въ основу различія между республикою и монархіею число лицъ, обладающихъ властью, то ему слѣдовало бы разъединить демократію и аристократію, а монархію соединить съ деспотизмомъ. Если

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. III, стр. 23.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. III, стр. 24.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. II, гл. I, стр. 12.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. IX, стр. 169.

же основою различія принять характеръ управленія, законный или произвольный, то на этомъ признакѣ обосновывается различіе не только въ единоличномъ правленіи, но и въ многоличныхъ. Уже Вольтеръ, въ своей критикѣ „Духъ законовъ", замѣтилъ, что монархизмъ и деспотизмъ—два родныхъ брата, которые такъ схожи между собою, что ихъ можно принять другъ за друга. Интересно, что ранѣе самъ Монтескьё высказался въ томъ же духѣ. „Въ Европѣ правленія по большей части монархическія или, лучше сказать, такъ называемыя монархическія, потому что не знаю, были ли когда на самомъ дѣлѣ такія, во всякомъ случаѣ они не могутъ долго продержаться на этомъ уровнѣ: они переходятъ непремѣнно или въ деспотизмъ или въ республику" [1]).

Въ дѣйствительности, монархизмъ и деспотизмъ — двѣ стороны того же единоличнаго правленія. Монархизмъ—это то, что̀ есть хорошаго въ самодержавіи, деспотизмъ—это его оборотная сторона; монархизмъ это то, что̀ напоминаетъ симпатичныя для Монтескьё старыя французскія учрежденія, деспотизмъ—это ненавистныя ему современныя тенденціи абсолютизма. Такое различіе давало Монтескье большую свободу сужденій о характерѣ современнаго правленія, открывало возможность предостеречь отъ послѣдствій режима, не стѣснявшагося свободою гражданъ. Различіе монархіи и деспотіи не болѣе какъ политическій пріемъ, которому пришлось принести въ жертву научныя требованія.

V. Каждой формѣ правленія соотвѣтствуетъ особый принципъ, или иначе, каждая государственная организація имѣетъ свою психологическую основу, предполагаетъ извѣстный психическій складъ общества.

Для деспотіи такимъ принципомъ является страхъ, для монархіи — честь, для демократіи — добродѣтель. Монтескьё впрочемъ, предупреждаетъ, что „между утвержденіемъ, что извѣстное свойство, душевное расположеніе или добродѣтель не являются главными двигателями такого-то правительства, и утвержденіемъ, что они въ этомъ правительствѣ совсѣмъ отсутствуютъ, есть большое различіе" [2]).

Къ сожалѣнію, весьма важное соціологическое обнаруженіе связи между государственнымъ строемъ и общественною

---

[1]) *Персидскія письма*, CIII.

[2]) *Духъ законовъ*, Предисловіе, стр. 4.

психикою Монтескьё ослабляетъ внесеніемъ замѣчанія политико-правового характера. „Таковы принципы трехъ видовъ правленія. Это не значитъ, что въ такой республикѣ люди добродѣтельны, а то, что они должны быть таковыми. Изъ этого не слѣдуетъ также и того, что въ данномъ монархическомъ государствѣ господствуетъ честь, а въ деспотическомъ—страхъ, но что они должны бы тамъ господствовать, такъ какъ иначе эти государства не будутъ совершенны“ [1]).

Посмотримъ на характеристику каждаго государственнаго строя въ отдѣльности.

а. Принципъ деспотизма—страхъ. Деспотическое правительство въ добродѣтели не нуждается, а честь была бы для него опасна. Надо задавить страхомъ всякое мужество въ людяхъ и погасить въ нихъ малѣйшую искру честолюбія. Если въ деспотическомъ государствѣ государь хотя на мгновеніе опуститъ угрожающую руку, то все пропало, такъ какъ страхъ,—единственное движущее начало этого образа правленія, исчезъ [2]). „Всѣ люди равны въ государствахъ республиканскихъ, они равны и въ государствахъ деспотическихъ; въ первомъ случаѣ потому, что они все, во второмъ потому, что всѣ они ничто“ [3]). „Въ деспотическомъ правленіи, гдѣ законъ есть воля государя, какъ бы ни былъ мудръ этотъ государь, чиновникъ всетаки руководствоваться его волею не можетъ, потому что не можетъ знать ее. И потому онъ руководится своею волею“ [4]). Потому народъ долженъ бояться каждаго чиновника, какъ самого государя. „Никогда не слѣдуетъ измѣнять нравы и обычаи въ государствѣ деспотическомъ. Ничто скорѣе этого не вызоветъ въ немъ революціи. Причина тутъ въ томъ, что у этихъ государствъ, такъ сказать, совсѣмъ нѣтъ законовъ: тамъ есть только нравы и обычаи, такъ что, разрушивъ ихъ, вы разрушите все“ [5]). Глава XIII „Духа законовъ“, носящая названіе: „Идея деспотизма“, состоитъ всего изъ двухъ строкъ: „Когда дикари Луизіаны хотятъ достать плодъ съ дерева, они срубаютъ дерево подъ корень и срываютъ плодъ. Таково деспотическое правленіе“.

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. III, гл. XI, стр. 34.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. III, гл. X, стр. 31—32.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. III, стр. 80.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. V, гл. XVI, стр. 71.
[5]) *Духъ законовъ*, кн. XIX, гл. XII, стр. 304.

b. Принципъ монархіи—честь (honneur). Къ сожалѣнію, представленіе Монтескьё о чести не отличается ясностью. Съ одной стороны подъ честью онъ понимаетъ „предразсудки каждаго лица и каждаго положенія“, „исканіе чиновъ и преимуществъ“, другими словами—тщеславіе или честолюбіе. „Съ философской точки зрѣнія, эта честь, двигающая всѣми частями государственнаго тѣла, есть ложная честь“. Можно было думать, что Монтескьё имѣетъ въ виду стремленіе стать возможно ближе къ особѣ монарха и возможно выше толпы. Но, съ другой стороны, Монтескьё даетъ указанія на пониманіе чести въ болѣе благородномъ смыслѣ. Это видно изъ приводимыхъ имъ примѣровъ чести. Когда Карлъ IX, послѣ Варѳоломеевской ночи, далъ всѣмъ губернаторамъ приказъ избивать гугенотовъ, виконтъ д'Ортъ, комендантъ Байоны, писалъ королю: „Государь, между жителями и военными я нашелъ только добрыхъ гражданъ да храбрыхъ солдатъ, но ни одного палача; поэтому мы умоляемъ ваше величество употребить наши руки и жизнь на какое-нибудь удобовыполнимое дѣло“ [1]). Если принять во вниманіе, что по взгляду Монтескьё монархизмъ, въ отличіе отъ деспотизма, основывается на строгой законности, то очевидно, что честь, какъ принципъ, должна представлять нѣчто высокое съ философской точки зрѣнія. Это стремленіе соблюдать установленныя правила, не поддаваясь ни соблазнамъ, ни угрозамъ. Но тщеславіе предполагаетъ соблазнъ.

Не трудно открыть источникъ ошибки Монтескьё — это различіе между монархизмомъ и деспотизмомъ, различіе между идеаломъ монархическаго правленія и осуществленіемъ его въ дѣйствительности. Примѣръ, приведенный Монтескье, свидѣтельствуетъ о борьбѣ въ обществѣ двухъ психическихъ началъ: гордости, составлявшей пережитокъ феодальной независимости, и угодливости, воспитанной придворною обстановкою. Виконтъ д' Ортъ еще феодалъ, тогда какъ иные коменданты превратились уже въ дворянъ. Монтескьё, какъ политикъ, хотѣлъ показать, что монархизмъ, дабы не выродиться въ деспотизмъ, долженъ поддерживать сознаніе человѣческаго достоинства и непреклонность. Но Монтескьё, какъ историкъ, забылъ о „законахъ, какъ необходимыхъ отношеніяхъ, вытекающихъ изъ природы вещей“,

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. IV, гл. II, стр. 37.

въ силу которыхъ съ абсолютизмомъ анесовмѣстим свобода. Если монархизмъ строится на исканіи почестей и преимуществъ, какъ же можно разсчитывать, что люди пренебрегутъ ими ради соблюденія требованій закона и нравственности.

Невозможность провести границу между монархизмомъ и деспотизмомъ приводитъ къ тому, что самъ Монтескьё затрудняется опрдѣлить, въ чемъ преимущество одной формы передъ другой. „Правленіе монархическое имѣетъ одно большое преимущество передъ деспотизмомъ. Такъ какъ природа этого правленія требуетъ, чтобы въ государственномъ строѣ было нѣсколько государственныхъ сословій, на которыя опирается власть государя, то, благодаря этому, государство получаетъ большую опредѣленность, его конституція оказывается болѣе устойчивою, а личность правителей болѣе прочно обезпеченною“ [1]). Это такъ неопредѣленно, что едва ли самъ Монтескьё вѣрилъ въ эти преимущѣства.

с. „Для утвержденія и поддержанія правительства, монархическаго или деспотическаго, не требуется большого запаса честности. Сила законовъ въ одномъ и вѣчно подъятая длань государя въ другомъ—все опредѣляютъ и сдерживаютъ. Но государство народное нуждается въ добавочномъ двигателѣ; это есть добродѣтель“ [2]).

Если не обращать вниманія на опошленное слово „добродѣтель“ (vertu), и понимать подъ нимъ высоко развитое чувство любви къ людямъ и сознаніе долга передъ обществомъ, то слѣдуетъ признать, что Монтескьё правильно схватилъ психологическую основу демократической республики.

„Любовь въ республикѣ въ демократіи есть любовь къ демократіи, а любовь къ демократіи есть любовь къ равенству. Любовь къ демократіи есть, кромѣ того, любовь къ умѣренности. Такъ какъ всѣ должны тамъ пользоваться одинаковымъ благополучіемъ и выгодами, то каждый долженъ имѣть тѣ же удовольствія и предаваться тѣмъ же надеждамъ, что и прочіе; а все это возможно только при общей умѣренности и воздержанности. Любовь къ равенству въ демократіи ограничиваетъ честолюбіе однимъ желаніемъ, однимъ счастіемъ—послужить отечеству болѣе важ-

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. V, гл. XI, стр. 62.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. III, гл. III, стр. 25.

ными дѣлами, чѣмъ прочіе граждане. Всѣ не могутъ быть для него равно полезны, но всѣ равно должны быть ему полезны. Они уже съ самаго рожденія находятся въ неоплатномъ долгу передъ нимъ".

„Любовь къ умѣренности ограничиваетъ въ демократіи стремленіе пріобрѣтать желаніемъ имѣть необходимое для семьи, а излишекъ для отечества. Богатство даетъ власть, которую гражданинъ не можетъ употребить для собственной пользы, потому что онъ пересталъ бы быть равнымъ. Оно доставляетъ наслажденія, которыми онъ тоже не долженъ пользоваться, потому что этимъ также нарушалось бы равенство. Поэтому благоустроенныя демократіи, утвердивъ умѣренность въ области домашней жизни, открыли двери для роскоши въ области жизни общественной, какъ это и было въ Аѳинахъ и въ Римѣ" [1]).

Характеристика аристократической республики Монтескьё совсѣмъ не удалась. Принципъ этой формы правленія—умѣренность. „Этотъ духъ умѣренности и есть то, что въ аристократіи зовется добродѣтелью: онъ занимаетъ тамъ мѣсто духа равенства въ государствѣ народномъ" [2]). Но послѣ того, что говорилъ Монтескьё о значеніи умѣренности для демократіи, непонятно, какъ могъ онъ сдѣлать это свойство характернымъ отличіемъ аристократіи.

VI. Приступая къ анализу государственной власти, Монтескьё рѣшительно становится на точку зрѣнія политики права. Признавая различіе трехъ властей, законодательной исполнительной и судебной, Монтескьё настаиваетъ на ихъ раздѣленіи, какъ на наиболѣе цѣлесообразномъ средствѣ обезпечить политическую свободу.

„Въ каждомъ государствѣ есть три рода власти: власть законодательная, власть исполнительная по предметамъ, входящимъ въ область права международнаго, и власть исполнительная по предметамъ, относящимся къ области права гражданскаго. Въ силу первой, государь или правитель создаетъ законы, временные или постоянные, и исполняетъ или отмѣняетъ существующіе законы. Въ силу второй, онъ объявляетъ войну или заключаетъ миръ, отправляетъ или принимаетъ пословъ, охраняетъ безопасность, предотвращаетъ

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. V, гл. III, стр. 47—48.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. V, гл. VIII, стр. 56.

нашествіе. Въ силу третьей, онъ караетъ преступленія и разрѣшаетъ споры частныхъ лицъ. Послѣдняя носитъ названіе судебной, а предъидущая называется просто исполнительной властью государства“ [1]).

Начало раздѣленія властей не представляетъ собою открытія Монтескьё. Оно извѣстно было уже дравности, оно принято было Бодэномъ, а въ томъ видѣ, какой придаетъ ему Монтескьё, оно установлено было Локкомъ. Монтескьё въ точности воспроизводитъ дѣленіе англійскаго писателя, и, если начало разъединенія властей связывается съ именемъ Монтескьё, а не Локка, то только потому, что общеевропейское значеніе имѣла французская, а не англійская литература. Какъ и Локкъ, Монтескьё опредѣляетъ исполнительную власть, какъ сферу дѣятельности правительства во внѣ государства, совершенно не упоминая въ опредѣленіи о сферѣ внутренняго управленія, которое въ настоящее время составляетъ самую существенную сторону исполнительной власти и которое, конечно, имѣлъ въ виду и Монтескьё.

Развиваемый Монтескьё взглядъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что онъ имѣетъ въ виду не три функціи единой государственной власти, а три государственныя власти. Другими словами, Монтескьё подвергаетъ дѣленію самый суверенитетъ. И это вполнѣ отвѣчаетъ той цѣли, какую имѣетъ онъ въ виду, устанавливая начало раздѣленія властей.

Если въ государствѣ дѣйствительно три власти, то невольно возникаетъ вопросъ: чѣмъ же обезпечивается согласное ихъ дѣйствіе? Не въ состояніи ли они парализовать другъ друга и въ концѣ концовъ остановить жизнь государства? Монтескьё самъ предвидитъ это затрудненіе. „Эти три власти должны бы въ результатѣ придти въ состояніе покоя и бездѣйствія. Но такъ какъ необходимое движеніе вещей заставитъ ихъ двигаться, то они должны будутъ двигаться въ согласіи другъ съ другомъ“ [2]). Едва ли кого удовлетворитъ подобное рѣшеніе вопроса или, лучше сказать, отстраненіе затрудненія. Это согласіе властей въ силу высшей необходимости напоминаетъ предустановленную гармонію Лейбница.

Можетъ быть, если бы Монтескьё прежде, чѣмъ дѣлить

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 156.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 165.

власть, остановился на изслѣдованіи, что такое государственная власть, — онъ не сдѣлалъ бы крупной теоретической ошибки.

Практическая важность указанія Монтескьё все же остается внѣ сомнѣнія. Выдвинутое начало раздѣленія властей являлось противоположностью наблюдавшемуся во Франціи того времени смѣшенію функцій. Повидимому суды, благодаря наслѣдственности должностей, были независимы отъ правительства. Но на самомъ дѣлѣ компетенція судебныхъ парламентовъ была крайне ограничена. Гдѣ только вмѣшивался публичный элементъ, тамъ общіе суды уступали мѣсто судамъ исключительнымъ. Вслѣдствіе этого суды приспособлялись къ видамъ правительства и являлись покорными исполнителями послѣдняго. Соединеніе законодательной и исполнительной власти въ лицѣ короля, а фактически въ лицѣ министровъ, приводило къ изданіямъ и отмѣнамъ законовъ по соображеніямъ колеблющейся внутренней политики [1]). Наблюденія надъ печальными послѣдствіями этой системы во Франціи и сравненіе съ Англіей, гдѣ существовало распредѣленіе функцій, хотя и не въ той степени, какъ представлялъ себѣ Монтескьё,—вызвали общее вниманіе къ точкѣ зрѣнія, выдвинутой Монтескьё.

VII. Государственный строй, основанный на принципѣ раздѣленія властей, будетъ лучшею формою правленія. Господствующій абсолютизмъ, который сосредоточиваетъ всѣ власти въ одной особѣ государя, долженъ уступить мѣсто конституціонной монархіи, въ которой законодательная власть принадлежала бы народнымъ представителямъ, а исполнительная — монарху; судебная же власть, которая, по мнѣнію Монтескьё, „въ извѣстномъ смыслѣ совсѣмъ какъ бы не власть“, не имѣетъ постоянныхъ органовъ, а вручается временно выборнымъ изъ народа присяжнымъ.

Образцомъ такого государственнаго строя можетъ служить Англія. Это „народъ, непосредственнымъ предметомъ государственнаго устройства котораго является политическая свобода“ [2]). „Не потребуется много труда для того, чтобы разыскать въ конституціи политическую свободу. Если можно

---

[1]) Токвиль, *Старый порядокъ и революція*, кн. 1, гл. IV.

[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 160—161.

увидѣть ее тамъ, гдѣ она есть, если она уже найдена, то зачѣмъ болѣе искать ее?“ [1]).

Чѣмъ же объяснить, что именно въ Англіи развился государственный строй, наиболѣе отвѣчающій идеальнымъ требованіямъ? Причина кроется въ томъ, что Англія осталась наиболѣе вѣрной древне-германскимъ началамъ. „Всякій, кто пожелаетъ прочитать великолѣпное твореніе Тацита о нравахъ германцевъ, увидитъ, что свою идею о политическомъ правленіи англичане заимствовали у нихъ. Эта прекрасная система найдена въ лѣсахъ“ [2]). Племена германцевъ, которыя завоевали Римскую имперію, какъ извѣстно, пользовались большою свободою. Народъ участвовалъ въ управленіи сначала непосредственно, потомъ черезъ представителей. Отсюда развилась аристократическая монархія. „Это было хорошее правленіе, обладавшее способностью сдѣлаться лучшимъ. Въ немъ установился обычай давать освободительныя грамоты, и вскорѣ гражданская свобода народа, прерогативы дворянства и духовенства, власть государей оказалась въ такомъ состояніи, что я не знаю, было ли когда нибудь на землѣ правленіе столь хорошо уравновѣшенное, какъ то, которымъ пользовались всѣ части Европы въ то время, какъ оно существовало тамъ“ [3]).

Но почему же именно въ Англіи, и только тамъ, германскія начала привели къ конституціонной монархіи, построенной на строгой законности? Монтескьё, который ставитъ политическіе и гражданскіе законы въ зависимость отъ физическихъ условій, а прежде всего отъ климата, даетъ такое объясненіе. „Для націи, у которой порождаемая климатомъ болѣзнь удручаетъ душу до такой степени, что поселяетъ въ ней отвращеніе ко всему на свѣтѣ и къ самой жизни, для людей, которымъ все стало невыносимо,—наиболѣе подходящій образъ правленія былъ бы тотъ, при которомъ они не могли бы слагать вину своихъ золъ на одно лицо; при которомъ страной управляютъ не столько люди, сколько законы, и гдѣ, поэтому, для измѣненія государственнаго строя приходилось бы ниспровергать самые законы“ [4]).

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. V, стр. 155.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 167.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VII, стр. 168—169.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. XIV, гл. XIII, стр. 237.

Если къ этому присоединить нетерпѣливый характеръ и мужество англичанъ, то объясненіе политическаго строя Англіи будетъ готово.

Но если такъ, если этотъ строй является продуктомъ особенностей страны и политическаго склада англичанъ, какъ можетъ этотъ строй считаться подходящимъ для народа, живущаго въ иныхъ географическихъ условіяхъ и обладающаго инымъ складомъ характера? Самъ же Монтескьё признаетъ, что, „наиболѣе сообразно съ природою то правительство, особенныя свойства котораго наиболѣе соотвѣтствуютъ характеру народа, для котораго оно установлено“ [1]). „Законы должны находиться въ такомъ тѣсномъ соотвѣтствіи со свойствами народа, для котораго они установлены, что только въ чрезвычайно рѣдкихъ случаяхъ законы одного народа могутъ оказаться пригодными и для другого народа“ [2]).

Политика Монтескьё не согласуется съ его историзмомъ.

VIII. „Въ виду того, что въ свободномъ государствѣ всякій человѣкъ, за которымъ признается свободная душа, долженъ управлять самъ собою, законодательная власть должна бы принадлежать всему народу. Но такъ какъ въ большихъ государствахъ это невозможно, а въ малыхъ связано съ большими неудобствами, то необходимо, чтобы народъ дѣлалъ посредствомъ своихъ представителей все, что онъ не можетъ дѣлать самъ“ [3]).

Какъ же предполагаетъ Монтескьё организовать народное представительство? Монтескьё высказывается за всеобщее избирательное право. „Право подавать голосъ въ своемъ округѣ для выбора представителей должны имѣть всѣ граждане, исключая тѣхъ, положеніе которыхъ такъ низко, что на нихъ смотрятъ какъ на людей, неспособныхъ имѣть свою собственную волю“ [4]). Правда Монтескьё не объясняетъ, кто эти низкопоставленные люди. Но нельзя же думать, чтобы онъ имѣлъ въ виду устранить всѣхъ, кромѣ принадлежащихъ къ привилегированнымъ классамъ. Правда, что всеобщее избирательное право не согласуется ни съ аристократическими симпатіями Монтескьё, ни съ образцомъ, который имѣлъ въ

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. III, стр. 11.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 159.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 159.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 159.

виду Монтескьё, потому что въ XVIII вѣкѣ въ Англіи правомъ участія на выборахъ пользовались весьма немногіе. Но признаніе со стороны Монтескьё избирательнаго права за каждымъ все же налицо и этимъ опровергается утвержденіе, будто „идея всеобщаго избирательнаго права была чужда мыслителямъ XVIII вѣка“ [1]).

Дѣятельность законодательной власти должна отвѣчать мѣстнымъ нуждамъ. Поэтому члены законодательнаго собранія не должны быть избираемы изъ всего вообще населенія страны, но жители каждаго города должны избирать себѣ въ немъ своего представителя. Нѣтъ необходимости, чтобы представители, получивши отъ своихъ избирателей общую инструкцію, получали отъ нихъ еще и частныя по каждому особому дѣлу. Правда, что въ послѣднемъ случаѣ, слова депутата были бы болѣе вѣрнымъ отголоскомъ націи; но это повело бы къ безконечнымъ проволочкамъ, дало бы каждому депутату власть надъ всѣми прочими, и въ самыхъ неотложныхъ случаяхъ вся сила народа могла бы быть парализована чьимъ-нибудь капризомъ.

Монтескьё, какъ и слѣдовало ожидать, высказывается за двупалатную систему представительства. Къ этому его побуждали и личныя аристократическія симпатіи, и примѣръ Англіи. „Во всякомъ государствѣ всегда есть люди, отличающіеся преимуществами рожденія, богатства или почестей; и если бы они былис мѣшаны съ народомъ; если бы у нихъ, какъ и у прочихъ, было по одному только голосу, то общая свобода стала бы для нихъ рабствомъ, и они не имѣли бы никакого интереса защищать ее“, такъ какъ большая часть рѣшеній была бы направлена противъ нихъ. Поэтому доля участія ихъ въ законодательствѣ должна быть поставлена въ соотвѣтствіе съ прочими преимуществами, которыя они находятъ для себя въ государствѣ, и это можетъ быть достигнуто въ томъ случаѣ, если изъ нихъ будетъ образовано особое собраніе“ [2]). Такимъ образомъ задачею верхней палаты, пользующейся правомъ отмѣны рѣшеній нижней, является удержаніе общества отъ демократизаціи. „Необходимо, чтобы

---

[1]) О л а р ъ, *Политическая исторія французской революціи*, рус. перев. 1902, стр. 31: „Я не знаю изъ нихъ ни одного, который требовалъ бы политическихъ правъ для всѣхъ, и почти всѣ они прямо высказывались противъ этого“. Слона Оларъ и не замѣтилъ.

[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 160.

законодательное собраніе благородныхъ имѣло очень большой интересъ охранять свои прерогативы, которыя сами по себѣ ненавистны, и въ свободномъ государствѣ должны находиться въ постоянной опасности“ [1]).

„Исполнительная власть должна быть въ рукахъ монарха, такъ какъ эта часть правленія, почти всегда нуждающаяся въ дѣйствіи быстромъ, лучше выполняется однимъ, чѣмъ многими; тогда какъ все касающееся законодательной власти часто лучше устраивается многими, чѣмъ однимъ“ [2]). За монархомъ Монтескьё признаетъ право абсолютнаго veto. „Если исполнительная власть не будетъ имѣть права останавливать дѣйствія законодательнаго собранія, то послѣднее впадетъ въ деспотизмъ, такъ какъ, имѣя возможность предоставить себѣ любую власть, которая представится его воображенію, оно уничтожитъ всѣ прочія власти“ [3]). Давая монарху соучастіе въ законодательствѣ, Монтескьё не замѣчаетъ, что онъ отступаетъ отъ начала раздѣленія властей.

Личность монарха священна. Законодательное собраніе не должно имѣть власти судить лицо, отправляющее исполнительную власть. Но, такъ какъ монархъ можетъ дурно пользоваться властью только потому, что у него дурные совѣтники, ненавидящіе, какъ министры, законы, то эти совѣтники могутъ быть привлечены къ отвѣту и наказаны [4]).

Такова конституція въ представленіи Монтескьё. Пропагандируя ограниченную монархію, онъ высказывается противъ республики. „Гаррингтонъ, въ своей „Oceana“, разыскивалъ ту высшую ступень свободы, до который можетъ быть доведенъ строй государства. Но можно сказать, что онъ сталъ разыскивать эту свободу, отвернувшись отъ нея“ [5]). Мы знаемъ, что Гаррингтонъ высказался за республиканскую форму правленія. Монтескьё указываетъ ему на то, что нечего искать лучше того, что̀ Гаррингтонъ имѣлъ у себя на родинѣ.

IX. Только конституціонный строй въ состояніи обезпечить политическую свободу, достиженіе которой составляло завѣтную мечту XVIII вѣка.

Что̀ же слѣдуетъ понимать подъ именемъ политической

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 161.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 161.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 162.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 163.
[5]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 167.

свободы? „Нѣтъ слова, которое получило бы столько разнообразныхъ значеній и производило бы столь различное впечатлѣніе на умы, какъ слово—свобода. Одни принимаютъ ее за легкую возможность низлагать того, кого они надѣлили тираническою властью; другіе—за право избрать того, кому они должны повиноваться; третьи—за право носить оружіе и совершать насилія; тѣ видятъ ее въ привилегіи состоять подъ управленіемъ человѣка своей національности или своихъ собственныхъ законовъ. Нѣкій народъ (московиты) долго принималъ за свободу обычай носить бороду“ [1]). „Въ виду того, что въ демократіяхъ народъ, повидимому, можетъ дѣлать все, что̀ хочетъ, свободу пріурочили къ этому строю, смѣшивая такимъ образомъ власть народа съ свободой народа“. Но, по мнѣнію Монтескьё, политическая свобода состоитъ совсѣмъ не въ томъ, чтобы дѣлать, что̀ хочется.

Въ дѣйствительности „политическая свобода есть право дѣлать все, что̀ дозволено законами“ [2]). „Для гражданина политическая свобода есть то душевное спокойствіе, которое коренится въ убѣжденіи каждаго въ своей безопасности“ [3]). „Свобода политическая заключается въ нашей безопасности, или, по крайней мѣрѣ, въ нашей увѣренности, что мы въ безопасности“ [4]).

Съ такимъ представленіемъ о свободѣ трудно согласиться. Конечно, твердая законность вноситъ увѣренность въ жизнь гражданина, даетъ ему возможность сообразовать свои дѣйствія съ законными границами и обезпечиваетъ его отъ произвола. Но самыя границы, поставленныя закономъ, могутъ быть такъ узки, что гражданинъ, достигшій извѣстной ступени развитія, будетъ чувствовать себя страшно стѣсненнымъ. Можно представить себѣ такой законный порядокъ, гдѣ устранены будутъ свобода слова, печати, совѣсти, гдѣ законами будетъ дозволено только занятіе хозяйственными дѣлами,—и едва ли человѣкъ при этихъ условіяхъ будетъ чувствовать себя свободнымъ. Законность составляетъ гарантію свободы, но не самую свободу.

Въ чемъ же самъ Монтескьё видитъ гарантію политиче-

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. II, стр. 153.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. III, стр. 154.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 156.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. XII, гл. II, стр. 187.

ской свободы? Монтескьё считаетъ такою гарантіею начала раздѣленія и равновѣсія властей. „Если власть законодательная и власть исполнительная будутъ соединены въ одномъ лицѣ или учрежденіи, то свободы при этомъ не будетъ, такъ какъ можно опасаться, что обладающій ими монархъ или сенатъ станутъ создавать тиранические законы—для того, чтобы также тирански примѣнять ихъ. Не будетъ еще свободы и въ томъ случаѣ, когда судебная власть не отдѣлена отъ власти законодательной и исполнительной. Если она соединена съ законодательною властью, то жизнь и свобода гражданъ окажутся во власти произвола, ибо судья будетъ и законодателемъ. Если она соединена съ исполнительною властью, то судья получаетъ возможность стать угнетателемъ. Все погибло бы, если бы въ одномъ и томъ же лицѣ или учрежденіи, составленномъ изъ сановниковъ, или дворянъ, или изъ простыхъ людей, были соединены эти три власти: создавать законы, приводить въ исполненіе общеобязательныя постановленія и судить преступленія или тяжбы частныхъ лицъ“ [1]).

Чтобы смягчить впечатлѣніе послѣднихъ словъ, Монтескьё прибавляетъ: „Въ большинствѣ европейскихъ государствъ установленъ умѣренный образъ правленія, потому что государи, обладая двумя первыми властями, предоставляютъ своимъ подданнымъ отправленіе третьей. У турокъ, гдѣ эти три власти соединены въ лицѣ султана, царствуетъ ужасающій деспотизмъ“. Но едва ли это примѣчаніе способно было кого-нибудь обмануть.

Раздѣленія властей еще недостаточно для обезпеченія свободы—необходимо еще начало равновѣсія властей. „Чтобы образовать умѣренное правленіе, надо умѣть комбинировать власти, регулировать ихъ, умѣрять, приводить ихъ въ дѣйствіе, подбавлять, такъ сказать, балласту къ одной, чтобы она смогла уравновѣшивать другую; это такое мастерское произведеніе законодательства, которое рѣдко удается выполнить случаю, и которое рѣдко позволяютъ выполнить разумѣнію“ [2]). Вся конституція должна быть построена такъ, чтобы ни одна власть не перевѣсила другихъ, чтобы каждая уравновѣшивала соотношеніе двухъ другихъ. Чтобы за-

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XI, гл. VI, стр. 156.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. V, гл. XIV, стр. 68.

конодательная власть, состоящая изъ народныхъ представителей, не взяла верхъ, необходимо предоставить монарху право veto; чтобы исполнительная власть не возобладала, надо лишить ее права создавать нормы и права судить объ ихъ исполненіи; чтобы судебная власть не порывала связи съ народомъ, судъ надъ преступниками долженъ быть предоставленъ присяжнымъ, т. е. выборнымъ отъ народа, не участвующаго ни въ законодательствѣ, ни въ исполнительной власти.

Итакъ начало раздѣленія властей и начало равновѣсія властей—таковы столбы, на которыхъ зиждется политическая свобода.

Удивительно однако, что Монтескьё, такъ ратующій за законность, какъ за сущность свободы, могъ высказать мысль о необходимости пріостановки гарантій. „Признаюсь, однако, что въ виду обычая, существующаго у самаго свободнаго изъ народовъ міра [1]), я склоненъ думать, что бываютъ случаи, когда на свободу слѣдуетъ набросить покрывало, подобно тому, какъ закрываютъ иногда статуи боговъ“. Но такъ именно разсуждаютъ правительства, наклонныя перейти отъ монархизма къ деспотизму!

X. Обратимся къ воззрѣніямъ Монтескьё на право.

Все, что̀ существуетъ, имѣетъ свои законы: они есть и у божества, и у міра матеріальнаго, и у существъ сверхчеловѣческаго разума, и у животныхъ, и у человѣка. Но, кромѣ законовъ, не самими людьми созданныхъ, они, какъ существа разумныя, могутъ и сами для себя создавать законы. На этомъ основано различіе законовъ естественныхъ и положительныхъ.

Несмотря на историко-сравнительную точку зрѣнія, Монтескьё не сомнѣвается въ естественномъ правѣ. „Законамъ, созданнымъ людьми, должна была предшествовать возможность справедливыхъ отношеній. Говорить, что внѣ того, что̀ предписано или запрещено положительнымъ закономъ, нѣтъ ничего ни справедливаго, ни несправедливаго, значитъ утверждать, что радіусы круга не были равны между собою до того, какъ былъ начертанъ самый кругъ“ [2]). Естествен-

[1]) Монтескьё имѣетъ въ виду, что въ Англіи въ XVIII вѣкѣ допускались bils of attainder, направленные противъ опредѣленнаго лица внѣ законнаго порядка.

[2]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. I, стр. 6.

ные законы—это „законы природы, названные такъ потому, что они вытекаютъ единственно изъ устройства нашего существа“ [1]). Каковы же эти законы природы: это жажда мира, потребность питанія, половое влеченіе, желаніе жить въ обществѣ [2]).

Хотя естественные законы и неизмѣнны, но оказывается, что разумныя существа не подчиняются имъ съ тѣмъ постоянствомъ, съ какимъ физическій міръ слѣдуетъ своимъ законамъ. „Причина этого въ томъ, что отдѣльныя разумныя существа по своей природѣ ограничены и потому способны заблуждаться, и что, съ другой стороны, въ природѣ ихъ лежитъ стремленіе дѣйствовать по собственнымъ побужденіямъ. Поэтому они не соблюдаютъ постоянно своихъ первоначальныхъ законовъ“ [3]). „Созданный для жизни въ обществѣ, человѣкъ способенъ забывать своихъ ближнихъ—и законодатели призываютъ его къ исполненію его обязанностей посредствомъ законовъ политическихъ и гражданскихъ“ [4]).

Итакъ положительные законы восполняютъ дѣйствіе законовъ естественныхъ, которые, несмотря на то, что они законы природы и неизмѣнны, могутъ быть неисполнимы. Положительные законы не только восполняютъ естественное право, но могутъ и противорѣчить ему. „Если рабъ, говоритъ Платонъ, защищаясь, убьетъ свободнаго человѣка, его слѣдуетъ судить, какъ отцеубійцу. Вотъ гражданскій законъ, который караетъ за естественную защиту. Также противорѣчитъ естественному праву законъ Генриха VIII, осуждавшій всякую дѣвушку, которая состояла съ кѣмъ либо въ недозволенной связи и не объявила о томъ королю до вступленія съ нимъ въ бракъ, потому что онъ оскорблялъ естественную стыдливость“ [5]).

Положительные законы представляютъ нѣсколько видовъ. „Разсматриваемые, какъ жители планеты, величина которой дѣлаетъ необходимымъ существованіе на ней многихъ различныхъ народовъ, люди имѣютъ законы, опредѣляющіе

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. II, стр. 8.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. II, стр. 9.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. I, стр. 7.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. II, стр. 8.
[5]) *Духъ законовъ*, кн. XXVI, гл. III, стр. 476.

отношенія между этими народами: это международное право. Разсматриваемые, какъ существа, живущія въ обществѣ, существованіе котораго нуждается въ охранѣ, они имѣютъ законы, опредѣляющіе отношенія между правителями и управляемыми: это право политическое. Есть у нихъ еще законы, которыми опредѣляются отношенія всѣхъ гражданъ между собою: это право гражданское“ [1]).

Всѣ законы положительные, какъ политическіе, такъ и гражданскіе, должны соотвѣтствовать физическимъ свойствамъ страны, ея климату—холодному, жаркому или умѣренному, качествамъ ея почвы, ея положенію, ея величинѣ, образу жизни ея народовъ—земледѣльцевъ, охотниковъ или пастуховъ, степени свободы, допускаемой устройствомъ государства, религіи населенія, его склонностямъ, богатству, численности; торговлѣ, нравамъ и обычаямъ; наконецъ, они должны состоять въ извѣстномъ отношеніи другъ къ другу, къ условіямъ своего происхожденія, къ цѣлямъ законодателя и къ порядку вещей, на которыхъ они утверждаются. Совокупность всѣхъ этихъ отношеній образуетъ то, что̀ называется „Духомъ законовъ“ [2]). Это слѣдовательно то, что должно было составить сущность сочиненія, но что̀ менѣе всего обратило на себя вниманіе, что̀ менѣе всего имѣло вліянія. Духу права суждено было возродиться позднѣе и быть связаннымъ съ инымъ крупнымъ именемъ, хотя именно Монтескьё высказалъ, что „законодатель долженъ сообразоваться съ духомъ народнымъ“ [3]).

XI. Взгляды Монтескьё на преступленія и наказанія значительно измѣнили направленіе въ наукѣ уголовнаго права и способствовали смягченію законодательствъ.

Въ хорошо управляемыхъ государствахъ благоразумный законодатель будетъ менѣе заботиться о наказаніяхъ за преступленія, чѣмъ о предупрежденіи преступленій; онъ постарается не столько карать, сколько улучшать нравы [4]), потому что карательная система стоитъ въ зависимости отъ нравственнаго состоянія общества. Если народъ нравственно развитъ, то не надо много наказаній. „Любовь къ отечеству,

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. III, стр. 10. Нѣсколько отступающая отъ этого классификація въ кн. XXVI, гл. I, стр. 474.

[2]) *Духъ законовъ*, кн. I, гл. III, стр. 11.

[3]) *Духъ законовъ*, кн. XIX, гл. V, стр. 301.

[4]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. IX, стр. 87.

стыдъ, боязнь порицанія заключаютъ въ себѣ обуздывающую силу, которая въ состояніи удержать отъ многихъ преступленій. Быть уличеннымъ въ дурномъ поступкѣ тамъ будетъ самымъ большимъ наказаніемъ за совершеніе этого поступка [1]). Нравственное состояніе общества стоитъ въ связи съ формою правленія и Монтескьё обращаетъ вниманіе на зависимость карательной системы отъ природы государственнаго строя. „Если есть страны, гдѣ стыдъ не бываетъ слѣдствіемъ наказанія, то въ этомъ виновна тиранія, которая подвергаетъ одинаковымъ наказаніямъ и преступниковъ и честныхъ людей. И если есть другія страны, гдѣ люди сдерживаются лишь жестокими наказаніями, то будьте увѣрены, что это по большей части происходитъ отъ жестокости правительства, налагавшаго эти наказанія за легкія провинности“ [2]).

Какія же требованія предъявляетъ Монтескьё къ карательной системѣ?

Прежде всего наказанія не должны быть жестоки. „Опытъ показалъ, что въ странахъ, гдѣ наказанія не жестоки, они производятъ на умъ гражданина впечатлѣніе столь же сильное, какъ самыя жестокія наказанія въ другихъ странахъ. Замѣтивъ какой нибудь безпорядокъ въ государствѣ, крутое и склонное къ насильственнымъ мѣрамъ правительство хочетъ его прекратить тотчасъ же, и вмѣсто того, чтобы возстановить силу старыхъ законовъ, устанавливаетъ новую жестокую казнь, которая разомъ прекращаетъ зло. Но слишкомъ натянутыя бразды правленія скоро ослабѣваютъ. Воображеніе привыкаетъ къ этой бо̀льшей карѣ, какъ оно привыкло къ прежней меньшей; и такъ какъ страхъ, внушаемый послѣдней, значительно слабѣетъ, то является необходимость распространить первую на всѣ случаи“ [3]). Во-вторыхъ, наказанія по своей тяжести должны соотвѣтствовать важности преступленія. „У насъ очень дурно дѣлаютъ, что назначаютъ равное наказаніе и тому, кто воруетъ на большой дорогѣ, и тому, кто грабитъ и убиваетъ. Очевидно, что тутъ слѣдовало бы, въ видахъ общественной безопасности, установить нѣко-

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. IX, стр. 87.

[2]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. II, стр. 90.

[3]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. XIII, стр. 89. Тѣ же мысли въ *Персидскихъ письмахъ*, LXXXI.

торое различіе въ наказаніяхъ. Въ Китаѣ разбойниковъ разрѣзываютъ на куски, а воровъ—нѣтъ; благодаря этому различію тамъ воруютъ, но не убиваютъ. Въ Московскомъ государствѣ, гдѣ воровъ и убійцъ наказываютъ одинаково, всегда убиваютъ; мертвые, говорятъ тамъ, ничего не скажутъ“ [1]). Третье условіе хорошаго уголовнаго законодательства—это неизбѣжность наказанія. „Вникните въ причины всякой распущенности, и вы увидите, что она происходитъ отъ безнаказанности преступленій, а не отъ слабости наказаній“ [2]).

XII. Монтескьё касается различныхъ вопросовъ гражданскаго права.

Монтескьё останавливается на соотношеніи между положительнымъ гражданскимъ правомъ и правомъ естественнымъ, напр. „кормленіе дѣтей есть обязанность, установленная по праву естественному, предоставленіе же имъ наслѣдства есть обязанность, возлагаемая гражданскимъ или государственнымъ правомъ“ [3]). Монтескьё допускаетъ, что гражданскіе законы могутъ видоизмѣнять естественные. Соотношеніе между гражданскимъ и каноническимъ правомъ способно повести къ конфликтамъ. Съ канонической точки зрѣнія нарушеніе вѣрности однимъ изъ супруговъ даетъ другому поводъ требовать развода. Но „гражданскіе законы, почти у всѣхъ народовъ, совершенно основательно различаютъ эти два случая. Они требуютъ отъ женщины скромности и воздержанности въ такой мѣрѣ, въ какой вовсе не требуютъ ихъ отъ мужчины, потому что потеря стыдливости предполагаетъ у женщины отреченіе отъ всѣхъ добродѣтелей: потому что жена, нарушившая брачные законы, выходитъ изъ состоянія естественной зависимости; потому что природа отмѣчаетъ невѣрность женъ ясными признаками, не говоря уже о томъ, что прижитыя въ прелюбодѣяніи дѣти жены по необходимости достаются мужу и поступаютъ на его попеченіе, тогда какъ прижитыя въ прелюбодѣяніи дѣти мужа не достаются женѣ и не поступаютъ на ея попеченіе“ [4]). Эти аргументы составили себѣ карьеру во Франціи.

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. XVI, стр. 95—96.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. VI, гл. XII, стр. 89.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XXVI, гл. VI, стр. 481.
[4]) *Духъ законовъ*, кн. XXVI, гл. VIII, стр. 482.

Замѣчанія Монтескьё объ институтахъ гражданскаго права имѣютъ отрывочный характеръ, дѣлаются мимоходомъ.

Такъ многоженство объясняется не особенностями нравственныхъ воззрѣній, а вліяніемъ физическихъ условій, главнымъ образомъ климата. Жаркій климатъ ведетъ къ многоженству, умѣренный къ единобрачію [1]). Запрещеніе брака между близкими родственниками Монтескьё объясняетъ опасеніемъ обольщенія, которое должно подготовляться въ нѣдрахъ семьи. Являлась необходимость создать непреодолимую преграду между воспитываемыми и воспитающими, устранить всякаго рода развращенія даже по законнымъ побужденіямъ. Законы природы воспрещаютъ браки между лицами, которыя естественно живутъ вмѣстѣ. „Гражданскіе законы воспрещаютъ браки, когда, въ силу обычаевъ, дѣйствующихъ въ данной странѣ, браки оказываются въ такихъ же условіяхъ, какъ и тѣ, которые воспрещены законами природы; и разрѣшаютъ ихъ, когда они не находятся въ этихъ условіяхъ. Запрещенія, назначаемыя законами природы, не подлежатъ измѣненіямъ, потому что зависятъ отъ неизмѣняющихся обстоятельствъ: отецъ, мать и дѣти живутъ непремѣнно въ одномъ домѣ. Но запрещенія гражданскихъ законовъ случайны, потому что зависятъ отъ случайныхъ обстоятельствъ: двоюродные братья и сестры и другіе родственники живутъ въ домѣ случайно“ [2]).

Монтескьё держится того взгляда, что институтъ права собственности составляетъ произведеніе положительнаго законодательства, тогда какъ естественное состояніе знаетъ лишь коллективизмъ. „Подобно тому, какъ люди отказались отъ естественной независимости, чтобы жить подъ властью законовъ государства, они отказались отъ естественной общности имуществъ, чтобы жить подъ властью законовъ гражданскихъ. Первые изъ этихъ законовъ дали имъ свободу, вторые собственность [3]). Непонятно, какъ допускалъ Монтескьё общеніе имуществъ въ томъ состояніи, которое онъ представилъ, какъ естественное.

Такимъ же положительнымъ характеромъ проникнуто и наслѣдственное право. Монтескьё считаетъ совершенно оши-

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XVI, гл. II, стр. 257.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XXVI, гл. XIV, стр. 489.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XXVI, гл. XV, стр. 490.

бочнымъ взглядъ на институтъ наслѣдованія, какъ продуктъ естественнаго права. „Естественный законъ требуетъ отъ отцовъ, чтобы они кормили своихъ дѣтей, но не обязываетъ дѣлать своими наслѣдниками. Раздѣлъ имущества, законы, касающіеся этого раздѣла, наслѣдованіе послѣ лица, участвовавшаго въ этомъ раздѣлѣ — все это не можетъ быть урегулировано иначе, какъ обществомъ, т. е. законами политическими или гражданскими“ [1]).

Болѣе подробно останавливается Монтескьё на институтѣ рабства. Къ рабству Монтескьё относится безусловно отрицательно. „Оно дурно по самой своей природѣ; отъ него нѣтъ пользы ни рабу, ни господину; первому—потому, что при немъ онъ ничего не можетъ дѣлать по внушенію добродѣтели; второму—потому что онъ усвоиваетъ себѣ разныя дурныя привычки, незамѣтно привыкаетъ пренебрегать всѣми моральными добродѣтелями, становится гордымъ, нетерпѣливымъ, суровымъ, гнѣвнымъ, сладострастнымъ, жестокимъ. Въ странахъ деспотическихъ, гдѣ есть уже политическое рабство, гражданское рабство болѣе сносно. Тамъ каждый доволенъ уже тѣмъ, что можетъ жить и питаться. Поэтому положеніе раба тамъ не тягостнѣе положенія подданнаго. Но въ правленіи монархическомъ, гдѣ безусловно необходимо воздерживаться отъ подавленія и униженія природы человѣка, совсѣмъ не надо рабовъ“. Въ демократіи, гдѣ всѣ люди равны, рабство противно государственному устройству [2]).

Желая въ корнѣ подорвать авторитетъ этого института, Монтескьё подвергаетъ критикѣ теоріи, объясняющія его происхожденіе. „Аристотель хочетъ доказать, что есть рабы отъ природы, но то, что́ онъ говоритъ, не доказываетъ этого“. „Такъ какъ всѣ люди рождаются равными, то слѣдуетъ сказать, что рабство противно природѣ, хотя въ нѣкоторыхъ странахъ оно основано на естественныхъ причинахъ„ [3]). Монтескьё отвергаетъ объясненіе происхожденія рабства, которое выдвигается римскими юристами. Ни сохраненіе жизни за военноплѣнными, ни добровольная отдача себя въ рабство со стороны несостоятельныхъ должниковъ, ни

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XXVI, гл. VI, стр. 479.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XV, гл. I, стр. 240.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XV, гл. VII, стр. 245.

рожденіе отъ рабовъ—не могутъ оправдать рабства [1]). По мнѣнію Монтескьё, истинный источникъ происхожденія рабства заключается въ исканіи защиты у сильныхъ въ такомъ общежитіи, гдѣ личность слабыхъ мало обезпечена. „Во всѣхъ деспотическихъ государствахъ люди продаютъ себя съ большою легкостью; рабство политическое тамъ нѣкоторымъ образомъ уничтожаетъ свободу гражданскую. Говорятъ, что москвитяне очень охотно продаютъ себя. И я знаю почему, потому что ихъ свобода ничего не стоитъ“ [2]).

Въ XVIII вѣкѣ протестъ противъ рабства былъ весьма умѣстенъ. „Ежедневно слышишь, говоритъ самъ Монтескьё, что было бы хорошо, если бы у насъ были рабы“. „Крикъ въ пользу рабства, по мнѣнію Монтескьё, есть крикъ роскоши и сладострастія, а не любви и общаго блага“ [3]).

XIII. „Духъ законовъ“ произвелъ сильное впечатлѣніе на современниковъ изображеніемъ конституціоннаго порядка. Историческая же часть, не отвѣчавшая духу времени, осталась совершенно незамѣченной.

Даже идея конституціоннаго строя, въ томъ видѣ, какъ изобразилъ ее Монтескьё, не удовлетворила многихъ видныхъ мыслителей. Имъ не нравилось, что Монтескьё вмѣсто того, чтобы прямо представить то, что̀ должно бы замѣнить абсолютизмъ, даетъ, въ видѣ идеала, картину того, что̀ уже существовало во Франціи или что̀ еще существуетъ въ Англіи. „Человѣкъ, желающій быть полезнымъ ближнему, писалъ Гельвеціи автору „Духа законовъ“, долженъ болѣе заниматься раскрытіемъ истинныхъ принциповъ лучшаго порядка вещей, нежели выводить эти принципы изъ существующаго“. Вольтеру не нравилась та осторожность, которая заставляла Монтескьё все дурное въ современномъ ему режимѣ отнести за счетъ деспотизма, будто бы чуждаго французскому монархизму. Дидро ставилъ „Естественный порядокъ“ Мерсье де ла Ривьера выше „Духа законовъ“, потому что въ первомъ было болѣе политики права, нежели у Монтескьё. Кондорсэ возмущало, что Монтескьё изслѣдуетъ причины возникновенія законовъ и обходитъ вопросъ, справедливы ли они.

---

[1]) *Духъ законовъ*, кн. XV, гл. II, стр. 240.
[2]) *Духъ законовъ*, кн. XV, гл. VI, стр. 244.
[3]) *Духъ законовъ*, кн. XV, гл. IX, стр. 246.

Между современниками Монтескьё обнаружилось демократическое теченіе, противное тенденціи „Духа законовъ“ опереть монархію на аристократію. Къ представителямъ этого направленія слѣдуетъ отнести д'Аржансона, бывшаго министромъ при Людовикѣ XV. Его сочиненіе „Размышленія о бывшемъ и современномъ правленіи Франціи“, долго ходившее по рукамъ, появилось въ печати только въ 1764 году. Д'Аржансонъ видитъ неизбѣжность реформъ политическаго и соціальнаго характера. Онъ совѣтуетъ правительству пойти самому навстрѣчу возрастающимъ запросамъ общества. Цѣль реформы должна быть направлена на водвореніе правового порядка и на осуществленіе гражданскаго равенства. Онъ рекомендуетъ освободить крѣпостныхъ, отмѣнить привилегіи, сдѣлать поземельную собственность свободною отъ повинностей феодальнаго происхожденія. Это равенство составляетъ путь къ свободѣ, котораго д'Аржансонъ такъ же ищетъ, какъ и Монтескьё. Предвидя опозицію заинтересованныхъ классовъ, д'Аржансонъ совѣтуетъ монарху опереться на народъ, который можетъ составить болѣе надежную опору, чѣмъ аристократія.

Вліяніе Монтескьё на теорію государственнаго права было весьма значительно. Подъ его воздѣйствіемъ въ Европѣ возбужденъ былъ интересъ къ конституціи Англіи. Ее изслѣдовали италіанцы, какъ Филанджіери, швейцарцы, какъ Делольмъ. Интересно, что Монтескьё создалъ теорію англійской конституціи, которая была воспринята самими англичанами. „Комментаріи къ англійскимъ законамъ“ Блэкстона, вышедшіе въ 1764 году и пользовавшіеся авторитетомъ до половины XIX столѣтія, представляли въ точности ученіе Монтескьё.

Практическое вліяніе Монтескьё проявилось прежде всего въ томъ, что въ половинѣ XVIII вѣка во французскомъ обществѣ идея конституціоннаго правленія стала весьма популярной. Рано или поздно абсолютизмъ долженъ былъ уступить конституціонализму. Не было недостатка въ попыткахъ соединить абсолютную власть монарха съ участіемъ народа въ управленіи. Таковъ былъ проектъ Тюрго, развитый имъ въ его „Мемуарѣ о мѣстномъ самоуправленіи“. Самоуправленіе необходимо, чтобы устранить злоупотребленія бюрократіи. Чтобы дать монарху опору въ народѣ и создать связь между ними, слѣдовало организовать высшее

законосовѣщательное учрежденіе „великій муниципалитетъ“, который бы состоялъ изъ депутатовъ отъ провинціальныхъ собраній. Черезъ это учрежденіе король будетъ поставленъ въ извѣстность о нуждахъ народа. Передъ этимъ собраніемъ должны отвѣчать министры короля. Въ основѣ проекта Тюрго стоитъ мысль подготовить народъ въ конституціи незамѣтными переходами отъ мѣстнаго къ общегосударственному управленію.

Воспринятыя изъ „Духа законовъ“ идеи нашли себѣ практическое примѣненіе въ эпоху французской революціи. Въ первую половину послѣдней авторитетъ Монтескьё былъ очень силенъ. Въ Декларацiи правъ человѣка и гражданина, принятой 26 августа 1789 года, ученіе Монтескьё воспроизведено въ § 16: „каждое общество, въ которомъ не дана гарантія правъ и не установлено раздѣленіе властей, не имѣетъ государственнаго устройства (n'a point de constitution)“. Конституція 1791 года построена именно на началѣ отдѣленія законодательной власти отъ исполнительной. Поэтому, министры, какъ агенты исполнительной власти, короля, не могли быть членами законодательнаго собранія; министры не имѣли даже доступа въ это собраніе, но зато и не были передъ нимъ отвѣтственны.

Вскорѣ по выходѣ въ свѣтъ „Духа законовъ“ король Фридрихъ Великій, подчиняясь той же идеѣ раздѣленія властей, въ рескриптѣ отъ 22 октября 1752 года объявилъ, что отнынѣ онъ устраняется отъ всякаго вмѣшательства въ судебныя дѣла, потому что желаетъ, чтобы въ его странѣ все дѣлалось строго по законамъ. Указъ 1772 года призналъ, какъ высшій принципъ судоустройства, недопустимость пересмотра дѣла, рѣшеннаго окончательно въ послѣдней судебной инстанціи.

Если вліяніе Монтескьё на Англію осталось чисто теоретическимъ, то практическое примѣненіе его теоріи сохранилось донынѣ въ конституціи Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ 1787 года, въ которой наиболѣе послѣдовательно проведенъ принципъ раздѣленія властей.

§ 33. Руссо.

Литература: При обширности литературы, посвященной Ж.-Ж. Руссо, приходится ограничиться самыми видными работами или доступными русской публикѣ. Біографію Руссо даетъ Beaudoin, *La vie et les oeuvres de J.-J. Rousseau*, 2 т., 1891. Изъ сочиненій, посвященныхъ всей литературной дѣятельности Руссо, укажемъ J. Morley, *Rousseau*, 1873 (рус. перев. съ англ. 1881); Graham, *J.-J. Rousseau* (рус. перев. 1893). Философская сторона лучше всего изслѣдована Heffding, *Rousseau und seine Philosophie*, 1897. Государственнымъ идеямъ Руссо посвящены Dreifus-Brissac, *Rousseau, Du contrat social*, 1896; Liebmann, *Die Rechtsphilosophie*, 1897; Haymann, *J.-J. Rousseau's Socialphilosophie*, 1898; Кореллинъ, *Ж.-Ж. Руссо, Опытъ характеристики его общественныхъ идей*, 1899.

Изданія: До сихъ поръ лучшимъ остается Musset-Pathay, *Oeuvres*, 23 тома, 1823—1826. Цитаты приводятся по изданію Lehure, *Oeuvres complètes*, 8 томовъ, 1857 — 1863; только *Du contrat social* цитируется по изданію 1769. Дополнительныя изданія даны были Streckeisen-Moulton, *Oeuvres et correspondance inédites*, 1861; Rothschild, *Lettres inédites de J.-J. Rousseau*, 1892.

I. Жанъ-Жакъ Руссо, родившійся въ 1712 году въ Женевѣ, былъ сынъ часовщика. Матери онъ не зналъ, потому что она умерла съ его появленіемъ на свѣтъ. Отецъ, человѣкъ легкомысленный и увлекающійся, затуманилъ голову мальчика чтеніемъ романовъ, за которыми они проводили цѣлыя ночи, до разсвѣта. Когда отецъ вынужденъ былъ, вслѣдствіе какой-то исторіи, покинуть Женеву, 10-лѣтній Жанъ-Жакъ остался на попеченіе дяди. Начальное образованіе въ строго религіозномъ духѣ онъ получилъ въ школѣ кальвиническаго пастора, а затѣмъ родные пытались пристроить его къ какому нибудь дѣлу. Нотаріусъ призналъ его неспособнымъ къ конторскимъ занятіямъ, а тяжелая жизнь у гравера привела къ бѣгству Жанъ-Жака изъ родного города (1728).

Съ этого момента начинается скитальческая жизнь Руссо. Бродяжничая по Савоѣ и нуждаясь, онъ рѣшилъ принять католицизмъ, въ надеждѣ на матеріальную поддержку. Ожиданія его мало оправдались. Его охотно обратили въ католика, но это доставило ему всего 20 франковъ. Обращеніе свело Руссо съ молодою женщиною, г-жею Варенсъ, которая заинтересовалась тѣмъ, кого ей пришлось

вернуть въ лоно истинной церкви, стала его покровительницей, а потомъ любовницей. Руссо, пытавшійся самъ устроиться въ различныхъ должностяхъ, не исключая и лакейской, предпочелъ наконецъ устроиться у maman, жить за счетъ ея пенсіи и дѣлить ея любовь съ садовникомъ. Въ поискахъ самостоятельнаго заработка, Руссо поступаетъ ненадолго въ семинарію, чтобы сдѣлаться священникомъ; увлекшись музыкою, начинаетъ учиться ей и самъ преподавать; дѣлается секретаремъ при какомъ-то авантюристѣ, выдававшемъ себя за греческаго архимандрита. Въ этомъ періодѣ Руссо самоучкою воспринялъ различныя науки, и перечиталъ нѣкоторыхъ философовъ, особенно Локка, Декарта, Мальбранша.

Но бродяжничество проникло въ кровь Руссо. Онъ оставляетъ свою нѣжно любимую „maman“ и попадаетъ въ Парижъ (1741), гдѣ разсчитываетъ заработать много денегъ открытою имъ нотною системою. Надежда его не оправдалась вновь—открытіе не дало денегъ. Пришлось воспользоваться мѣстомъ секретаря при посланникѣ въ Венеціи. Однако, поссорившись съ своимъ принципаломъ, Руссо возвратился снова въ Парижъ.

Здѣсь онъ зарабатывалъ себѣ кусокъ хлѣба перепискою нотъ. Судьба столкнула его въ ресторанѣ съ служанкою, Терезою, женщиною совершенно необразованною и стоящею по уму далеко ниже средняго уровня. Но Руссо сошелся съ этою женщиною и жилъ съ своей избранницею до послѣднихъ дней.

Пребываніе въ Парижѣ дало ему нѣкоторыя связи въ литературномъ мірѣ, гдѣ обратили вниманіе на его природный умъ, не получившій правильной отдѣлки. Дидро поручилъ ему писать статьи по музыкѣ въ Энциклопедіи. Скоро случай далъ возможность Руссо выдвинуться. Дижонская академія въ 1749 году предложила на премію слѣдующую тему: Содѣйствовало ли возстановленіе наукъ и искусствъ развращенію или очищенію нравовъ? Прочитавъ въ газетахъ тему, Руссо увидѣлъ въ этомъ перстъ Божій. Онъ далъ отвѣтъ, какого никто не ждалъ—отрицательный,—и получилъ премію. Диссертація сразу доставила Руссо огромный успѣхъ, а успѣхъ утвердилъ его въ парадоксальности. Черезъ годъ новая тема: „О происхожденіи и основаніяхъ неравенства между людьми“. Хотя вторая диссертація и не

удостоилась преміи, но выдающійся успѣхъ ея среди публики поставилъ Руссо сразу на ряду съ самыми видными представителями французскаго просвѣщенія.

Эти диссертаціи не дали автору матеріальнаго вознагражденія. Въ этомъ отношеніи гораздо богаче послѣдствіями была написанная имъ оперетта, которая дана была при дворѣ. Руссо улыбалась уже королевская пенсія, но одна мысль о необходимости представиться королю привела его въ такой трепетъ, что онъ предпочелъ отказаться отъ обезпеченія. Странствія пріучили Руссо къ природѣ, и онъ охотно воспользовался предложеніемъ г-жи д'Эпинэ поселиться у нея въ деревенскомъ домикѣ. Изъ этого пріюта ѣздилъ Руссо въ родную Женеву, гдѣ былъ встрѣченъ радушно и гдѣ онъ возвратился въ протестантизмъ, чтобы пріобрѣсти права гражданина. Однако, ссора съ г-жею д'Эпинэ заставила его оставить ея имѣніе и принять приглашеніе герцога Люксембургскаго, который предоставилъ въ его распоряженіе небольшой домикъ-особнякъ. Здѣсь въ лѣсной тиши созрѣли лучшіе произведенія Жанъ-Жака Руссо. Въ 1761 году появился его романъ „Новая Элоиза“, въ 1762 его педагогическое произведеніе „Эмиль“, а его общественная философія выразилась въ томъ же году въ „Государственномъ договорѣ“.

Однако надъ головою деревенскаго отшельника собиралась гроза. Исповѣданіе савойскаго викарія, содержащееся въ „Эмилѣ“, вызвало бурю негодованія въ консервативныхъ классахъ. Парижскій парламентъ приказалъ сжечь книгу публично, а самого Руссо арестовать. Своевременно предупрежденный, Руссо успѣлъ бѣжать. Его первою мыслью было искать убѣжища въ Швейцаріи, но всѣ кантоны отвернулись отъ безбожника и даже родной городъ, недавно гордившійся имъ, не впустилъ его. Руссо нашелъ временное убѣжище въ Невшателѣ, принадлежавшемъ прусскому королю. Но вскорѣ и здѣсь крестьяне, возбуждаемые пасторомъ, заставили Руссо снова бѣжать. На помощь несчастному пришелъ англійскій философъ Давидъ Юмъ, который увезъ Руссо въ Англію (1765) и далъ ему здѣсь безопасный пріютъ. Однако, поссорившись съ Юмомъ, Руссо бѣжитъ изъ Англіи, спасаясь отъ мнимаго заговора, мечется снова въ поискахъ убѣжища и только въ 1770 получаетъ возможность поселиться въ Парижѣ. Средства къ существованію онъ добы-

валъ перепискою нотъ. Мнительность его дошла въ это время до высшей степени. Ему всюду видѣлись слѣды огромнаго заговора, направленнаго противъ жизни и чести Жанъ-Жака Руссо. На базарѣ ему нарочно продавали продукты дешевле, чтобы попрекнуть его даровщинкой, экипажи нарочно проѣзжали мимо, чтобы забрызгать его грязью, въ магазинѣ ему намѣренно отпускали плохія чернила, чтобы онъ не могъ закончить свое оправданіе передъ потомствомъ, вышедшее впослѣдствіи подъ названіемъ „Исповѣдь“. При такомъ душевномъ состояніи нѣтъ ничего удивительнаго, что смерть Руссо (1778) вызвала въ обществѣ предположеніе о самоубійствѣ.

II. Какъ неустойчивы были внѣшнія условія жизни Руссо, такъ шатко было и внутреннее состояніе его души. Живя въ вѣкъ раціонализма, Руссо весь былъ во власти чувствъ, а не разума. Чувство, легко переходившее въ страсть, затемняло мысль. Сила воображенія дѣйствовала въ немъ въ ущербъ ясности. Полетъ фантазіи уносилъ его отъ истины и завлекалъ въ область противорѣчій, помимо его воли. Начиная съ вѣрной мысли, Руссо скоро доходилъ до парадокса. Чувства не давали ему овладѣть мыслью и ему самому приходилось потомъ оправдываться и выяснять то, что онъ затемнилъ въ увлекшемъ его потокѣ краснорѣчія.

Характеръ Руссо не внушаетъ симпатіи. Господство чувства дѣлаетъ его сентиментальнымъ,—онъ по каждому поводу, на каждомъ шагу проливаетъ слезы тамъ, гдѣ нѣтъ къ тому никакихъ разумныхъ основаній. Подозрительность и вздорность поссорила его рѣшительно со всѣми людьми, съ которыми сталкивала его судьба и которые не хотѣли ссоры съ нимъ. Вольтеръ, Дидро, Гриммъ—всѣ были его друзьями и всѣ стали его врагами. Руссо — фальшивъ съ головы до пятъ. Каждый свой поступокъ онъ объясняетъ высокими мотивами, хотя критикѣ нетрудно было раскрыть ихъ настоящую цѣну. Руссо рѣзко выставляетъ свою гордость, свою любовь къ независимости, поэтому онъ готовъ поднять цѣлую исторію по поводу подарка пары куропатокъ и въ то же время спокойно живетъ за счетъ г-жи Варенсъ, пользуется даровой обстановкой то отъ г-жи д'Эпинэ, то отъ герцога Люксембурскаго. Знаменитый писатель, онъ выставляетъ на видъ, что его важнѣйшее дѣло—переписка нотъ, и дѣлаетъ видъ, будто не понимаетъ, что его заказчики

вовсе не нуждаются въ переписанныхъ имъ нотахъ, а лишь ищутъ поводъ его повидать или оказать ему пособіе. Руссо заявлялъ, что тотъ, кто не исполняетъ отцовскихъ обязанностей, не въ правѣ быть отцомъ, и что ни бѣдность, ни трудъ не освобождаютъ отъ этихъ обязанностей, а самъ выбросилъ пять произведенныхъ имъ дѣтей въ воспитательный домъ такъ, что потомъ ихъ нельзя было даже разыскать. Этотъ писатель приглашалъ всякаго избирать себѣ въ жены достойную подругу, способную его понимать, а самъ довольствовался Терезой, почти идіоткой, и съ паѳосомъ описывалъ счастливые моменты, проведенные съ нею. Руссо такъ высоко цѣнитъ вѣру, негодуетъ на господствующій атеизмъ и въ то же время мѣняетъ кальвинизмъ на католицизмъ, а потомъ католицизмъ на кальвинизмъ и оба раза съ практическими соображеніями. У всѣхъ въ прошломъ найдутся темныя пятна, но никто не выставитъ ихъ такъ цинически на общее зрѣлище, какъ это дѣлалъ Руссо, воображавшій, что онъ—лучшій человѣкъ въ мірѣ. Тщеславіе сквозило во всѣхъ его дѣйствіяхъ и писаніяхъ. Страсть къ оригинальничанію характеризуетъ какъ его частную жизнь, такъ и литературную дѣятельность. Руссо всегда долженъ выступать съ протестомъ. Придя въ соприкосновеніе съ обществомъ, въ которомъ онъ чувствовалъ себя неловко, Руссо рѣшилъ отнестись къ нему отрицательно. Чувствуя себя ниже энциклопедистовъ по философской подготовкѣ, Руссо выступаетъ съ протестомъ противъ Энциклопедіи. Видя успѣхъ театра, какъ воспитательнаго учрежденія, Руссо, въ письмѣ къ д'Аламберу, протестуетъ противъ порчи нравовъ зрѣлищами. Въ вѣкъ невѣрія, Руссо выдвигается своею вѣрою въ Бога. Встрѣчая кругомъ вѣру въ прогрессъ человѣчества, Руссо стремится разбить ее указаніемъ не регрессъ.

Руссо суждено было играть огромную роль въ выработкѣ политическаго міровоззрѣнія. Между тѣмъ ни по складу своего ума, ни по своему образованію этотъ человѣкъ не былъ подготовленъ къ политическимъ вопросамъ. По вѣрному замѣчанію Блюнчли, политическая философія Руссо—это „воззрѣніе политическаго ребенка“ [1]). Сфера интересовъ Руссо—это были вопросы религіи и морали, но не политики. Любимымъ его дѣтищемъ было педагогическое сочиненіе

[1]) Блюнчли, *Исторія государственнаго права*, 1874, стр. 265.

„Эмиль“, а появившійся одновременно „Государственный договоръ“ авторъ тщательно обходилъ молчаніемъ.

Въ чемъ же причина его успѣха? Успѣхъ Руссо созданъ тѣмъ повышеніемъ настроенія, которое испытывается въ предреволюціонный періодъ и которое достигаетъ точки кипѣнія въ разгаръ революціи. Въ это время страсть отстраняетъ логику, паѳосъ дѣйствуетъ сильнѣе убѣдительныхъ доказательствъ. Руссо выступилъ въ самый подходящій моментъ, хотя самъ онъ воображалъ, что ему слѣдовало родиться много раньше.

Ш. Источника политическихъ идей Руссо слѣдуетъ искать прежде всего въ государственномъ строѣ его родного города Женевы.

Послѣ переворота, связаннаго съ реформаціей, въ Женевѣ съ 1535 года установилась республиканская форма правленія. По господствовавшему воззрѣнію, верховная власть полностью сосредоточивалась въ народѣ, который періодически собирался въ каѳедральномъ соборѣ Св. Петра. Исполнительная же власть находилась въ рукахъ Большого и Малаго Совѣтовъ. Если принять въ соображеніе, что народъ могъ собираться только по созыву правительства и обсуждать только вопросы, поставленные правительствомъ, то естественно, что форма правленія въ Женевѣ стала аристократическою, и группа семействъ, захватившая въ свои руки правительственную власть, рано или поздно должна была столкнуться съ народомъ, не забывшимъ о своемъ суверенитетѣ.

Первое столкновеніе произошло за нѣсколько лѣтъ до появленія Руссо на свѣтъ, а именно въ 1707 году. Эта попытка свергнуть олигархическій режимъ не увѣнчалась успѣхомъ, но она вызвала въ народѣ болѣе сознательное отношеніе къ своимъ правамъ. Объясненіе правительственной партіи, что „народъ, хотя и суверенъ, неспособенъ къ управленію и долженъ вручить осуществленіе своихъ правъ установленной закономъ корпораціи“—вызвало большое сомнѣніе. Интересъ къ политическимъ вопросамъ охватилъ всѣхъ гражданъ. По словамъ англичанина Джона Мора, посѣтившаго Женеву въ началѣ XVIII столѣтія, въ этомъ городѣ „не рѣдкость встрѣтить простыхъ рабочихъ, наслаждающихся въ свои часы досуга чтеніемъ сочиненій Локка, Монтескьё, Ньютона и другихъ писателей равнаго съ ними значенія“. Въ республиканской Женевѣ очень хорошо ознако-

млены были съ политическимъ строемъ античныхъ государствъ, и Руссо могъ сказать, что „было время, когда аѳинскія улицы были знакомы ему едва ли не лучше женевскихъ". На почвѣ борьбы аристократическихъ и демократическихъ элементовъ создалась богатая брошюрная литература по вопросу о народномъ суверенитетѣ.

Настроившись теоретически и подготовившись практически, народъ революціоннымъ движеніемъ, продолжавшимся нѣсколько лѣтъ, добился конституціи 1738 года. Отнынѣ къ народному собранію перешло законодательство, право войны и мира, обложеніе налогами, избраніе магистрата.

Въ этой отечественной атмосферѣ создалось прежде всего политическое міровоззрѣніе Руссо и сложились его симпатіи. По пріѣздѣ во Францію онъ встрѣтился съ распространеніемъ и вліяніемъ англійской политической философіи, особенно Локка. Этотъ англійскій мыслитель оказалъ на Руссо не меньшее впечатлѣніе, чѣмъ на Монтескьё. Идеи свободы и народовластія, ненависть къ монархизму нашли себѣ подготовленную почву въ душѣ Руссо. Но въ пониманіи народнаго суверенитета послѣдній поворачиваетъ въ сторону абсолютизма Гоббса, съ тою лишь разницею, что этою безграничною властью, не останавливающеюся ни передъ интересами, ни передъ естественными правами частныхъ лицъ, Руссо снабжаетъ не монарха, а самъ народъ. „Отсѣките коронованную главу чудовища, находящагося на фасадѣ Левіаѳана,—этотъ фасадъ будетъ какъ разъ годиться для Государственнаго договора" [1]).

IV. Тема, предложенная Дижонскою академіею въ 1749 году на конкурсъ, заключала въ себѣ вопросъ: способствовало ли возрожденіе наукъ и искусствъ улучшенію или порчѣ нравовъ? Очевидно, тема имѣла чисто историческій характеръ и была разсчитана на сравненіе моральнаго состоянія до Возрожденія и послѣ него.

Но Руссо не захотѣлъ стать на историческую почву, а далъ темѣ философское направленіе, задавшись цѣлью показать вообще вліяніе наукъ и искусствъ на нравственность. Задача рѣшена имъ въ отрицательномъ смыслѣ: науки и искусства способствуютъ порчѣ нравовъ. „Нашъ духъ

---

[1]) Морлей, *Руссо*, 1881, стр. 326.

извращается по мѣрѣ усовершенствованія наукъ и искусствъ“ [1]).

Такое рѣшеніе вопроса Руссо вышло не изъ головы его, а отъ сердца. Руссо, воспринявшій въ дѣтствѣ суровые нравы скромной Женевы, не могъ примириться съ легкостью нравовъ такого культурнаго центра, какимъ былъ Парижъ. Увлеченный общимъ потокомъ недовольства исторически сложившимся порядкомъ, Руссо со свойственною ему наклонностью къ парадоксамъ, способнымъ обратить на него вниманіе, обрушился на философскую мысль, боровшуюся противъ стараго порядка, и стремился доказать, что она сама, эта философія, ничто иное, какъ плоть отъ плоти того общественнаго порядка, противъ котораго она воюетъ, что она но имѣетъ того нравственнаго подъема, который оправдывалъ бы противопоставленіе ея ненавистному общественному строю.

Какіе же доводы приводитъ Руссо въ доказательство своего тезиса? Источникъ происхожденія наукъ и искусствъ коренится во влеченіяхъ человѣка, уже извращеннаго нравственно. „Астрономія произошла изъ суевѣрія, геометрія— отъ жадности, физика—изъ пустого любопытства, всѣ науки, а моральныя въ особенности — изъ человѣческой гордости. Науки и искусства обязаны своимъ происхожденіемъ нашимъ порокамъ; мы менѣе сомнѣвались бы въ ихъ значеніи, если бы они происходили отъ нашихъ добродѣтелей. Порочность ихъ происхожденія ярко проявляется въ ихъ предметахъ. Къ чему служили бы намъ искусства, если бы не роскошь, которая ихъ питаетъ? Если бы не было человѣческой несправедливости, на что нужна была бы юриспруденція? Что сталось бы съ исторіей, если бы не было тирановъ, войнъ, заговорщиковъ“? [2]). Можно было бы не считаться съ происхожденіемъ, если бы науки и искусства были полезны. Но Руссо этого не признаетъ. „Скажите мнѣ, обращается онъ къ философамъ и ученымъ, вы, отъ которыхъ мы получили великія познанія, — если бы вы насъ не научили всему этому, развѣ мы были бы менѣе многочисленны, хуже управляемы, менѣе грозны, менѣе цвѣтущи или

---

[1]) *Discours sur les sciences et les arts, Oeuvres complètes*, изд. 1862, т. I, стр. 5.

[2]) *Discours sur les sciences et les arts*, т. I, стр. 10.

болѣе развращены“? [1]) Знаніе не только безполезно, но и вредно, потому что оно стремится стать выше добродѣтели. „О человѣкѣ уже не спрашиваютъ, честенъ ли онъ, а только: талантливъ ли онъ? О книгѣ не спрашиваютъ: полезна ли она, а только—хорошо ли написана? Награды падаютъ на тонкіе и острые умы, а добродѣтель остается безъ почестей; масса вознагражденій за блестящія разсужденія, и ни одного за блестящія дѣла“ [2]). Вызванныя культурою потребности связываютъ человѣка, дѣлаютъ его негоднымъ для борьбы, превращаютъ его въ раба. „Честный человѣкъ—это атлетъ, который борется только голымъ“ [3]). Культура—союзникъ правительства. „Въ то время какъ правительства и законы заботятся о безопасности и благосостояніи соединенныхъ въ общежитіе людей, наука, литература и искусство, менѣе деспотичныя, но болѣе могущественныя, набрасываютъ гирлянды цвѣтовъ на желѣзныя цѣпи, которыя лежатъ на людяхъ, угашаютъ въ нихъ сознаніе первоначальной свободы, для которой, казалось, они были рождены, заставляютъ ихъ любить рабство и создаютъ цивилизованное населеніе. Потребность воздвигла троны,—науки и искусства ихъ укрѣпили“ [4]).

Небольшая диссертація Руссо написана весьма поверхностно. Соображенія автора совершенно необоснованы. Самъ авторъ принужденъ былъ впослѣдствіи признать, что въ этомъ сочиненіи „много жара и силы, но вовсе нѣтъ логики и послѣдовательности“ [5]). Краснорѣчіе заставило его сказать гораздо болѣе, чѣмъ онъ самъ хотѣлъ, и ему самому пришлось опровергать приписываемую ему мысль, будто онъ безусловно отвергаетъ знаніе. И тѣмъ не менѣе книга Руссо имѣла колоссальный успѣхъ. По выраженію современника его Гримма, диссертація произвела цѣлую революцію въ умахъ парижанъ. По словамъ Дюссо, густая толпа стояла у дверей книжнаго магазина, гдѣ продавалась книга Руссо. Вокругъ диссертаціи разгорѣлась горячая полемика, выразившаяся въ массѣ брошюръ и статей.

Въ чемъ же причина успѣха этой слабой по содержанію

---

[1]) *Discours sur les sciences et les arts*, т. I, стр. 11.
[2]) *Discours sur les sciences et les arts*, т. I, стр. 16.
[3]) *Discours sur les sciences et les arts*, т. I, стр. 4.
[4]) *Discours sur les sciences et les arts*, т. I, стр. 3.
[5]) *Confessions*, т. V, стр. 431.

диссертаціи? Общество, тревожно настроенное, почуяло въ ней новый камень, брошенный въ тотъ же ненавистный общественный строй, хотя камень и задѣлъ до крови тѣхъ, кто уже раньше шелъ противъ этого строя. Общество прочло въ книгѣ болѣе, чѣмъ въ ней было написано, оно прочло въ ней то, что̀ ему самому хотѣлось. Такому отношенію къ книгѣ, нерѣдкому въ моменты общественнаго подъема, не мало способствовала форма изложенія. Страстная рѣчь, приподнятый тонъ увлекали какъ самого автора, такъ и читателей далеко за предѣлы дѣйствительности.

V. Въ полемикѣ, возгорѣвшейся по поводу первой диссертаціи, критики указывали Руссо, что онъ исходитъ изъ ложнаго предположенія, будто люди отъ природы невинны и извращаются съ успѣхами культуры; что, наоборотъ, грубые и злые по природѣ, люди подвергаются облагораживающему вліянію культурнаго государства.

Это утвержденіе заставило мысль Руссо работать въ обратномъ направленіи и готовиться къ заявленію, что само государство составляетъ такое же зло, какъ и культура. Толчокъ былъ данъ тою же Дижонскою академіею, выставившей въ 1753 году тему: Каково происхожденіи неравенства между людьми и основано ли оно на естественномъ правѣ? Отвѣтомъ и послужила вторая диссертація Руссо.

Руссо беретъ исходнымъ пунктомъ естественное состояніе. По его заявленію, изображенное имъ состояніе слѣдуетъ принимать не какъ историческую истину, а какъ гипотетическое предположеніе, хотя это не мѣшаетъ ему ссылаться на современныя ему этнографическія данныя и указывать, что естественное состояніе относится къ весьма отдаленному времени [1]). Въ этомъ состояніи потребности крайне умѣренны и могутъ быть удовлетворены окружающею каждаго природою. Привычка къ природѣ не возбуждаетъ въ немъ желанія проникнуть въ ея тайны, а потому ему чужды науки и философія. „Бродя по лѣсамъ, лишенный дара слова, безъ промышленности, безъ жилища, далекій отъ войны и всякой связи, чуждый всякой потребности въ другихъ, какъ и желанія вредить имъ, можетъ быть никогда не встрѣчаясь лично съ другими людьми, первобытный человѣкъ удовле-

[1]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 83 и 84.

творяется самимъ собою“ [1]). Характерныя черты такого состоянія — свобода и равенство. Руссо признаетъ, что „люди въ этомъ состояніи, не связанные между собою никакими нравственными отношеніями, ни признанными обязанностями, не могли быть ни добрыми, ни злыми“ [2]). Однако, чувствуя всю невыгоду такого положенія для развитія своей темы, Руссо изображаетъ первобытное состояніе, какъ состояніе чистоты и невинности.

Такое чудное состояніе прекращается вслѣдствіе размноженія рода человѣческаго и необходимости перейти къ усиленной хозяйственной дѣятельности. Переворотъ произошелъ вслѣдствіе открытія металловъ и перехода къ земледѣлію. „Какъ только одинъ человѣкъ почувствовалъ нужду въ другомъ, какъ только обнаружилось, что одному выгодно имѣть припасовъ на двухъ — равенство исчезло, установилась собственность, трудъ сталъ необходимостью и обширныя пространства замѣнились веселыми полями, которыя надо было орошать потомъ людей и въ которыхъ вскорѣ вмѣстѣ съ жатвою произросли рабство и нищета“ [3]). Размноженіе повело къ интензивному хозяйству, послѣднее къ собственности, а собственность явилась первымъ источникомъ неравенства, потому что съ этого момента установилось различіе между богатыми и бѣдными. „Первый, который, огородивъ свой участокъ, осмѣлился сказать: это мое, и нашелъ людей достаточно наивныхъ, чтобы повѣрить ему, былъ истиннымъ основателемъ гражданскаго общества. Сколько преступленій, войнъ, убійствъ, сколько бѣдствій и ужасовъ вычеркнулъ бы изъ исторіи человѣчества тотъ, кто, выдернувъ колья или засыпавъ ровъ, крикнулъ бы своимъ ближнимъ: берегитесь слушать этого нахала, вы погибли, если забудете, что плоды принадлежатъ всѣмъ, а земля ничья“! [4]) Это знаменитое мѣсто очень эффектно. Но сила его значительно ослабляется признаніемъ со стороны самого Руссо, что переходъ къ земледѣлью и собственности былъ неизбѣженъ.

Разъ появилась собственность и обнаружилось различіе между богатыми и бѣдными, раздоры стали неминуемы.

---

[1]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 102.
[2]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 97.
[3]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 110.
[4]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 105.

Это состояніе постоянной борьбы не могло не вызвать мысли, главнымъ образомъ у богатыхъ, которымъ вражда была особенно непріятна, о необходимости найти мирный исходъ. Если въ защитѣ своего каждый принужденъ надѣяться на собственную силу, то, говорили богатые, слабымъ приходится плохо. Не лучше ли организовать соединенную силу, которая бы защищала всѣхъ отъ каждаго? Такимъ разсужденіемъ нетрудно было обойти простодушныхъ людей, которые „всѣ сами протянули руки къ своимъ цѣпямъ, воображая, что имъ дается свобода; имѣя довольно смысла, чтобы понять выгоды государственнаго сплоченія, они не обладали достаточнымъ опытомъ, чтобы предвидѣть угрожающія опасности“ [1]). Люди, уже образовавшіе общество, организовали власть и перешли въ государственное состояніе. „Въ основѣ государственнаго сплоченія лежитъ договоръ между народомъ и тѣми, кому вручена власть, договоръ, посредствомъ котораго обѣ стороны обязываются къ соблюденію законовъ, изданныхъ по соглашенію и служащихъ связывающею нитью соединенія“ [2]). Видимою цѣлью государственнаго союза является защита бѣдныхъ противъ богатыхъ и многіе философы эту видимость готовы принимать за истину. Но въ дѣйствительности государство служитъ интересамъ богатыхъ, давая имъ такую силу и обезпеченность, какой они не имѣли безъ государственной власти. „Таково было или должно было быть происхожденіе государства и права, которыя наложили новыя оковы на бѣднаго и придали новыя силы богатому, разрушили безвозвратно естественную свободу, установили навсегда законы собственности и неравенства, превратили ловкій захватъ въ несокрушимое право и къ выгодѣ нѣсколькихъ честолюбцевъ обрекли весь человѣческій родъ труду, рабству и нищетѣ“ [3]). Государство и право создаютъ новое различіе—сильныхъ и слабыхъ.

Государственная власть организовалась различно, смотря потому, каково было въ обществѣ соотношеніе между богатыми лицами. Но, во всякомъ случаѣ, первоначально, была ли вручена эта власть одному или нѣсколькимъ, она была

---

[1]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 115.
[2]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 120.
[3]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 115.

общественною обязанностью и лица властвующія опредѣлялись не иначе, какъ избраніемъ. Но вскорѣ эти избранные вожди, пользуясь раздорами, утвердили власть за собою, превративъ ее въ свою наслѣдственную собственность. Государство стало ихъ достояніемъ, власть перешла въ произволъ, а граждане стали рабами. На этой ступени установилось третье, и пока послѣднее, неравенство, основанное на различіи между правящими лицами и подвластными имъ рабами.

Разсужденіе Руссо имѣетъ чисто отрицательный характеръ. Оно подвергаетъ критикѣ само государство, тогда какъ философская мысль того времени задавалась лишь исправленіемъ государственнаго строя. Но Руссо отвергаетъ систему заплатокъ, наставляемыхъ по мѣрѣ назрѣвшей потребности. По его мнѣнію, необходимо, вмѣсто ремонта, „очистить воздухъ, убрать всѣ старые матеріалы, какъ это сдѣлалъ Ликургъ въ Спартѣ, и приступить къ построенію совершенно новаго зданія“ [1]). Эта радикальная точка зрѣнія произвела впечатлѣніе на общество и осталась въ памяти дѣятелей революціонной эпохи.

VI. Но если строить заново, то оставаться при однихъ разрушительныхъ взглядахъ невозможно. Нужно перейти къ творчеству. На какихъ же основаніяхъ должно быть построено вновь государство, чтобы оно было чуждо недостаткамъ, которыми страдаютъ современныя общества, исторически сложившіяся? Отвѣтъ на этотъ вопросъ пытается дать Руссо въ своемъ главномъ политическомъ трактатѣ „О государственномъ договорѣ“, появившемся въ 1762 году. Интересно, однако, то обстоятельство, что это сочиненіе было готово уже въ 1754 одновременно съ „Разсужденіемъ о происхожденіи и основаніяхъ неравенства“, съ которымъ оно сильно расходится въ основныхъ воззрѣніяхъ. Самъ Руссо былъ не очень высокаго мнѣнія о своемъ произведеніи. „Что же касается моего Contrat social, то тѣ, которые хвалятся, что понимаютъ его, умнѣе меня. Эта книга нуждается въ переработкѣ, но у меня на это не хватаетъ ни времени, ни силъ“.

Такое мнѣніе автора соотвѣтствуетъ достоинствамъ сочиненія, которому суждено было имѣть такое огромное вліяніе

---

[1]) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, т. I, стр. 115.

на событія. Основныя положенія авторомъ не продуманы, почему и встрѣчаются на каждомъ шагу противорѣчія, затрудняющія пониманіе истинныхъ взглядовъ писателя. Сочиненіе не обработано, почему оно страдаетъ несистематичностью, непослѣдовательностью, повтореніями.

Авторъ не далъ себѣ яснаго отчета о методѣ, съ которымъ онъ приступаетъ къ разрѣшенію соціальныхъ вопросовъ. „Я хочу изслѣдовать, нѣтъ ли въ общественномъ порядкѣ законнаго и твердаго начала управленія, принимая людей такими, каковы они есть, а законы такими, каковы они могли бы быть“ [1]). Но Руссо въ своемъ изслѣдованіи принимаетъ не исторически сложившагося человѣка, а человѣка абстрактнаго, независимаго отъ времени, мѣста и условій. Авторъ оставляетъ въ постоянномъ недоумѣніи, считается ли онъ съ относительностью политическаго идеала или же онъ выставляетъ его какъ безусловное требованіе разума. „Основныя начала всякаго хорошаго учрежденія должны быть согласованы въ каждой странѣ съ тѣми условіями, которыя вытекаютъ какъ изъ мѣстоположенія, такъ изъ характера населенія, и только на этихъ условіяхъ слѣдуетъ строить для каждаго народа систему его учрежденій, каковая будетъ наилучшею, быть можетъ, не сама по себѣ, но для того государства, для котораго она предназначается“ [2]). Подобно Монтескьё, Руссо ставитъ политическія учрежденія каждой страны въ зависимость отъ климата. „Свобода, не являясь продуктомъ каждаго климата, не можетъ быть достояніемъ всякаго народа“ [3]). Но все изложеніе направлено къ тому, чтобы внушить всѣмъ народамъ, отъ чего зависитъ народная свобода и какъ ее обезпечить. Такъ было понято ученіе Руссо его современниками и ближайшими поколѣніями, которымъ пришлось осуществлять на практикѣ его идеи. И напрасно впослѣдствіи Руссо приписывалъ недобросовѣстности писателей то, что „великія націи приняли на свой счетъ, что̀ относилось только къ небольшимъ республикамъ“ [4]). Возможно, что, описывая политическія учрежденія, Руссо имѣлъ въ виду Женеву. Но своимъ изложеніемъ онъ давалъ понять, что тѣ требованія, какія онъ ставитъ небольшой рес-

[1]) *Contrat social*, кн. I, стр. 1.
[2]) *Contrat social*, кн. II, гл. XI, стр. 66.
[3]) *Contrat social*, кн. III, гл. VIII, стр. 102.
[4]) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, т. VIII, стр. 216.

публикѣ, безусловно обязательны для каждаго политическаго организма.

VII. „Человѣкъ родился свободнымъ, а между тѣмъ вездѣ онъ въ оковахъ... Какъ произошло это превращеніе? Я не знаю. Что̀ можетъ придать ему правомѣрность? Мнѣ кажется, я могу разрѣшить этотъ вопросъ“ [1]).

Формы общественности, налагающія оковы на свободнаго человѣка, обязаны своимъ происхожденіемъ не семьѣ и не силѣ. Основою государства можетъ быть только договоръ. „Я предполагаю, что люди дошли до такого состоянія, когда обстоятельства, препятствующія сохраненію естественнаго состоянія, оказываются выше тѣхъ силъ, какія можетъ противопоставить имъ отдѣльный человѣкъ въ стремленіи остаться въ этомъ состояніи. Съ этого времени первобытное состояніе не можетъ удержаться и родъ человѣческій погибъ бы, если бы не измѣнилъ своего образа жизни“ [2]). Когда силы въ отдѣльности оказываются недостаточными, остается прибѣгнуть къ соединенію силъ.

Таковы причины перехода изъ естественнаго въ государственное состояніе. Теперь встаетъ такая задача: „найти форму соединенія, которая защищала бы и охраняла всею соединенною силою личность и собственность каждаго изъ соединяющихся, и при которой каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы лишь самому себѣ и оставался столь же свободнымъ, какъ и прежде“ [3]). Эта задача находитъ себѣ разрѣшеніе въ государственномъ договорѣ, въ силу котораго каждый изъ договаривающихся отдается полностью со всѣми своими правами общинѣ. „Если каждый отдается весь, положеніе становится равнымъ для всѣхъ, а если положеніе для всѣхъ равно, то никто не имѣетъ интереса сдѣлать это положеніе болѣе тяжелымъ для другихъ“ [4]). „Каждый, отдаваясь всѣмъ, не отдается никому въ частности, и такъ какъ нѣтъ никого, надъ кѣмъ не было бы пріобрѣтено такое же право, какое уступаешь ему надъ собой, то пріобрѣтается эквивалентъ того, что̀ потеряно, а также и большая сила для охраненія того, что̀ есть“ [5]).

---

[1]) *Contrat social*, кн. I, гл. I, стр. 2.
[2]) *Contrat social*, кн. I, гл. VI, стр. 15.
[3]) *Contrat social*, кн. I, гл. VI, стр. 16.
[4]) *Contrat social*, кн. I, гл. VI, стр. 17.
[5]) *Contrat social*, кн. I, гл. VI, стр. 17.

Этотъ договоръ можетъ быть признанъ только при единогласіи: никто не можетъ безъ своего согласія утратить естественную независимость [1]).

Очевидно, этотъ государственный договоръ не есть историческій фактъ, а логическое обоснованіе историческаго факта существованія государствъ.

VIII. Переходъ отъ естественнаго состоянія къ государственному представляется автору Contrat social вовсе не такимъ проклятіемъ, какимъ онъ представляется автору Discours sur l'origine de l'inégalité. Это противорѣчіе оказывается особенно пикантнымъ, если принять въ соображеніе, что оба сочиненія написаны одновременно.

„Этотъ переходъ отъ естественнаго состоянія къ государственному производитъ въ человѣкѣ весьма значительную перемѣну, замѣняя въ его поведеніи инстинктъ справедливостью и придавая его дѣйствіямъ нравственный характеръ, котораго они были до того лишены". „Хотя въ государственномъ состояніи человѣкъ лишается нѣкоторыхъ преимуществъ, которыя давала ему природа, зато онъ пріобрѣтаетъ столь значительныя новыя, его способности изощряются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются, вся душа его возвышается до того, что если бы злоупотребленія новымъ положеніемъ не низводили его часто на степень низшую той, съ которой онъ поднялся, онъ долженъ бы непрестанно благословлять счастливый мигъ, вырвавшій его оттуда навсегда и превратившій ограниченное и грубое животное въ существо разумное, въ человѣка" [2]).

„По государственному договору человѣкъ теряетъ естественную свободу и неограниченное право на все, что̀ его манитъ и къ чему онъ тянется; зато онъ пріобрѣтаетъ гражданскую свободу и право собственности на все, чѣмъ обладаетъ".

IX. Государство, являясь нравственною личностью, нуждается въ силѣ, которою можно было бы приводить въ дѣйствіе каждую часть согласно видамъ цѣлаго. Государственный договоръ даетъ политическому организму верховную власть надъ всѣми; эта власть, направляемая общею волею, называется суверенитетомъ, а само государство, когда оно

---

[1]) *Contrat social*, кн. IV, гл. II, стр. 141.

[2]) *Contrat social*, кн. I, гл. VIII, стр. 22.

дѣйствуетъ, носитъ названіе суверена“ [1]). Признавая верховную власть за народомъ, Руссо вновь выдвигаетъ идею народовластія. Съ этой идеей мы встрѣчались въ средніе вѣка, эта идея не разъ проявлялась въ новое время, она была подсказана женевскому философу Локкомъ, но общеевропейское значеніе она получила черезъ Руссо, благодаря тому вліянію, какое пріобрѣли его идеи въ эпоху французской революціи.

Аттрибуты верховной власти: неограниченность, неотчуждаемость, нераздѣльность.

a. Какъ природа даетъ каждому человѣку неограниченную власть надъ всѣми своими членами, такъ государственный договоръ даетъ политическому тѣлу абсолютную власть надъ всѣми его гражданами. „Всѣ услуги, какія можетъ оказать гражданинъ государству, должны быть имъ оказаны, какъ только того требуетъ суверенъ“ [2]). Руссо не останавливается передъ жизнью гражданъ. „Кто хочетъ сохранить свою жизнь за счетъ другихъ, долженъ быть готовъ отдать и свою, когда это требуется“ [3]). Гражданинъ не судья того, насколько безспорна необходимость пожертвовать жизнью— это рѣшаетъ суверенъ. „Съ этой же точки зрѣнія можно смотрѣть и на смертную казнь, которой подвергаются преступники: чтобы не сдѣлаться жертвою какого-нибудь убійцы, необходимо приготовиться къ смерти, если дѣлаешься самъ таковымъ“. Суверенъ не стѣсненъ рѣшительно ничѣмъ, а менѣе всего самимъ собою: у него не можетъ быть обязанностей относительно самого себя.

Въ этой безграничности власти слышится голосъ Гоббса, только демократизированный. Руссо въ порывѣ преклоненія передъ всемогуществомъ народовластья, забываетъ о естественныхъ правахъ человѣка. Также поступятъ и его ученики: начавъ съ декларацiи правъ, кончатъ терроромъ.

b. Къ аттрибутамъ верховной власти относится еще неотчуждаемость ея. Суверенитетъ, какъ осуществленіе общей воли, никогда не можетъ быть переданъ, а суверенитетъ, какъ коллективное существо, не можетъ быть никѣмъ представленъ. Какова бы ни была форма правленія, верховная власть всегда принадлежитъ народу.

---

[1]) *Contrat social*, кн. I, гл. VI, стр. 18.
[2]) *Contrat social*, кн. II, гл. IV, стр. 36.
[3]) *Contrat social*, кн. II, гл. V, стр. 41.

Это теоретическое представленіе заставляетъ Руссо въ практическомъ отношеніи отнестись отрицательно къ идеѣ представительства, которую отстаивалъ Монтескьё, ссылаясь на примѣръ Англіи. „Депутаты народа не являются и не могутъ быть его представителями, они только его коммиссары; они не могутъ ничего рѣшить окончательно. Всякій законъ, который не утвержденъ народомъ въ полномъ составѣ, недѣйствителенъ,—это вовсе не законъ. Англійскій народъ воображаетъ, будто онъ свободенъ; онъ сильно заблуждается, онъ свободенъ только въ то время, когда производятся выборы въ парламентъ; какъ только представители выбраны—онъ рабъ, онъ ничто. То употребленіе свободы, которое дѣлаютъ англичане въ короткіе промежутки ея существованія, вполнѣ оправдываетъ ея потерю, которой они заслуживаютъ“ [1]).

Идея представительства уже потому не стоитъ поддержки, что происхожденіемъ своимъ она обязана среднимъ вѣкамъ, этому мрачному періоду въ жизни человѣчества. Классическимъ народамъ эта идея была совершенно чужда.

c. Изъ неотчуждаемости Руссо выводитъ нераздѣльность верховной власти. Если она вся принадлежитъ народу, то никому иному не можетъ принадлежать, какая бы ни была часть ея. „Японскіе фокусники разрѣзаютъ на части ребенка на глазахъ зрителей, потомъ, подбрасывая вверхъ на воздухъ одинъ членъ за другимъ, они дѣлаютъ такъ, что ребенокъ падаетъ на землю живымъ и цѣлымъ. Такими же почти жонглерами являются и наши государственники: раздѣливъ государственный организмъ съ чисто ярмарочнымъ искусствомъ, они соединяютъ потомъ все въ одно совершенно непостижимымъ пріемомъ“ [2]). Это вылазки противъ Монтескьё съ его началомъ раздѣленія властей.

X. „Общая воля всегда права и имѣетъ въ виду общее благо, хотя отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы рѣшенія народа были всегда правильны. Желаешь всегда своего благополучія, но не всегда его видишь. Народа никогда не совратить, но обманываютъ его нерѣдко, и вотъ тогда кажется, будто онъ хочетъ себѣ зла“ [3]).

---

[1]) *Contrat social*, кн. III, гл. XV, стр. 126.
[2]) *Contrut social*, кн. II, гл. II, стр. 31.
[3]) *Contrat social*, кн. II, гл. III, стр. 33.

Руссо различаетъ общую волю и волю всѣхъ. Первая имѣетъ въ виду общій интересъ, вторая—частный и представляетъ собою лишь сумму частныхъ воль. Здѣсь Руссо останавливается въ нерѣшительности передъ выборомъ механической и органической точекъ зрѣнія на народъ и кончаетъ принятіемъ обѣихъ.

Невольно возбуждается вопросъ, какое же соотношеніе между общею волею и волею всѣхъ? Какимъ образомъ сумма частныхъ воль дѣлается общею волею? Особенно недоумѣніе вызываетъ вопросъ, какимъ образомъ большинство воль становится общею волею и какъ согласовать, съ точки зрѣнія самого Руссо, свободу человѣка съ обязанностью подчиниться рѣшенію, которому онъ не сочувствуетъ?

Это сомнѣніе Руссо разрѣшаетъ софизмомъ. По его мнѣнію, вопросъ ставится невѣрно. Въ дѣйствительности каждый гражданинъ согласенъ на всѣ рѣшенія, даже тѣ, которые приняты вопреки ему. Постоянная воля государства — это общая воля, благодаря которой граждане свободны. „Когда въ народномъ собраніи предлагается законъ, то гражданъ спрашиваютъ не о томъ, одобряютъ ли они проектъ или нѣтъ, но о томъ, согласенъ ли онъ съ общею волею, которая также и ихъ воля, или нѣтъ. Каждый, подавая голосъ, выражаетъ свое мнѣніе по этому вопросу и счетъ голосовъ раскрываетъ общую волю. Поэтому, когда беретъ верхъ мнѣніе, противное моему, это доказываетъ только, что я ошибся, такъ какъ считалъ общею волею то, что̀ ею не было. Если бы взялъ верхъ мой личный взглядъ, я достигъ бы противнаго тому, чего желалъ, и вотъ тогда я не былъ бы свободенъ“ [1]).

Такимъ отвѣтомъ Руссо, очевидно, не распутываетъ созданнаго имъ затрудненія, а только выпутывается изъ него, по крайней мѣрѣ по видимости.

XI. Руссо различаетъ верховную власть и правительство, и этому различію придаетъ большое значеніе.

Всякое дѣйствіе предполагаетъ съ одной стороны волю, которая рѣшаетъ дѣйствовать, а съ другой стороны силу, которая осуществляетъ рѣшеніе. Человѣкъ, идущій въ извѣстномъ направленіи, сначала долженъ захотѣть двинуться, а потомъ долженъ имѣть ноги, которыя его передвинутъ. Государственный организмъ подобенъ физическому. Его

---

[1]) *Contrat social*, кн. IV, гл. II, стр. 142.

воля выражается въ законодательной власти, его сила — въ исполнительной [1]).

Законодательная власть принадлежитъ только народу и никому иному принадлежать не можетъ. Но поэтому-то народу не можетъ принадлежать исполнительная власть. Для исполненія существуетъ особый органъ—правительство (gouvernement), которое является посредникомъ между суверенным народомъ и подданными. Исполнительному органу Руссо даетъ названіе „Государя", хотя бы органъ былъ коллективный [2]).

Отношеніе между этимъ исполнительнымъ органомъ и народомъ не основывается на договорѣ, какъ это полагали иные политическіе мыслители. Государственный договоръ только одинъ—между соединяющимися въ государственный союзъ. Актъ, которымъ народъ подчиняется государю, вовсе не договоръ, а только порученіе, предоставляющее слугѣ суверена осуществлять отъ имени послѣдняго принадлежащую ему власть. Если государь не глава народа, а только слуга, дѣйствующій по порученію, то, значитъ, народъ можетъ назначить его и смѣнить, когда ему угодно [3]). Если этотъ взглядъ Руссо теоретически слабъ, такъ какъ порученіе также договоръ, зато онъ способенъ былъ произвести впечатлѣніе рѣшительною постановкою вопроса.

XII. Народъ, въ качествѣ суверена, имѣетъ своею исключительною задачею устанавливать общія положенія, называемыя законами. Для конкретнаго случая не можетъ быть общей воли [4]).

Казалось бы, гдѣ только существуетъ государственный бытъ, неизбѣжно должны быть законы, его регулирующіе. Если основная задача суверенного народа—законодательство, какъ утверждаетъ Руссо, отсутствіе законовъ выражало бы бездѣйствіе суверена, а можетъ быть и возбудило бы сомнѣніе въ существованіи.

Но не такъ смотритъ на дѣло самъ Руссо.

Прежде чѣмъ воздвигнуть крупное зданіе, архитекторъ внимательно изслѣдуетъ почву, на которой оно должно стоять.

---

[1]) *Contrat social*, кн. III, гл. I, стр. 72.
[2]) *Contrat social*, кн. III, гл. I, стр. 73.
[3]) *Contrat social*, кн. III, гл. I, стр. 73, 129.
[4]) *Contrat social*, кн. II, гл. VI, стр. 44.

Точно также нельзя создавать законодательства, не опредѣливъ предварительно, насколько способенъ народъ вынести добрые законы. Вотъ почему Платонъ уклонился отъ составленія законовъ для аркадянъ—онъ понималъ, что, привыкши къ роскоши, аркадяне не въ состояніи будутъ вынести начала равенства [1]). Для народовъ, какъ и для людей, существуетъ періодъ зрѣлости, до достиженія котораго слѣдуетъ обождать съ законами.

„Какой народъ пригоденъ къ законодательству? Тотъ, который, будучи уже связанъ общностью происхожденія, интересовъ или соглашенія, еще не знаетъ ига законовъ, тотъ, который не имѣетъ ни обычаевъ, ни укрѣпившихся предразсудковъ“ [2]). Но Руссо, вѣроятно, и самъ чувствовалъ, что найти такой народъ для законодательнаго эксперимента невозможно. Поэтому онъ стоитъ на то, что хорошему законодательству должно предшествовать доброе воспитаніе.

Такимъ образомъ, Руссо ставитъ нравственное усовершенствованіе условіемъ добраго законодательства. Для него не возникаютъ сомнѣнія, какъ выполнить воспитательную задачу безъ общихъ положеній, исходящихъ отъ суверенаго народа, не имѣетъ ли само законодательство воспитательнаго значенія, и не сдѣлаетъ ли достиженіе нравственнаго совершенства излишнимъ само законодательство?

Интересенъ примѣръ, приводимый Руссо въ подтвержденіе своего взгляда. „Русскіе никогда не сдѣлаются истинно цивилизованными, потому что они слишкомъ рано ступили на этотъ путь. Петръ обладалъ подражательнымъ геніемъ; онъ не имѣлъ настоящаго таланта, который создаетъ все изъ ничего. Кое-что изъ сдѣланнаго имъ хорошо, а большая часть неумѣстна. Онъ видѣлъ, что народъ его въ состояніи варварства, но онъ не замѣтилъ, что этотъ народъ еще не созрѣлъ для цивилизаціи; онъ вздумалъ цивилизовать его, когда нужно было его только исправить. Онъ хотѣлъ создать нѣмцевъ, англичанъ, а слѣдовало начать съ того, чтобы сдѣлать народъ русскимъ; онъ мѣшалъ своимъ подданнымъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ они могли быть, убѣждая ихъ, будто они то, чѣмъ на самомъ дѣлѣ они не были. Русское государство захочетъ подчинить себѣ Европу, а само будетъ

---

[1]) *Contrat social*, кн. II, гл. VIII, стр. 54.
[2]) *Contrat social*, кн. II, гл. X, стр. 63.

подчинено. Татары, его подданные и его сосѣди, станутъ его господами, а также нашими. Этотъ переворотъ мнѣ представляется неизбѣжнымъ. Всѣ короли Европы дружно содѣйствуютъ этому результату“ [1]).

XII. Если верховная власть всегда принадлежитъ народу, то различіе формъ правленія, наблюдаемое въ дѣйствительности, относится только къ организаціи правительства. Классификація формъ правленія, не какъ формъ государственнаго строя, а какъ организаціи исполнительной власти, составляетъ оригинальную, хотя и мало научную, точку зрѣнія Руссо. Формы правленія различаются по числу лицъ, образующихъ личность „Государя“, т. е. по числу лицъ, въ рукахъ которыхъ находится исполнительная власть. Такихъ формъ три: монархія, аристократія и демократія.

a. Демократическою формою правленія можно было бы признать ту, гдѣ не только изданіе общихъ нормъ, но и примѣненіе ихъ лежало бы на всемъ народѣ въ полномъ его составѣ. Но такой формы правленія не существуетъ [2]), да и не могло бы существовать. Естественному порядку противно, чтобы большое число лицъ управляло. Въ такой формѣ правленія нельзя было бы различить суверена и правительства. Такимъ образомъ Руссо отвергаетъ демократію, но нужно помнить, что онъ употребляетъ это названіе совершенно своеобразно, несогласно съ общепринятымъ пониманіемъ.

b. Существуетъ три вида аристократіи: естественная, избирательная и наслѣдственная. Первая, подъ которою Руссо разумѣетъ управленіе старѣйшихъ (сенатъ, герузія), соотвѣтствуетъ первымъ ступенямъ общественнаго развитія, третья—худшая изъ всѣхъ формъ правленія. Вторая является лучшею формою—это аристократія въ настоящемъ значеніи слова [3]). Всѣ симпатіи Руссо на сторонѣ избирательной аристократіи, но нужно помнить, что это относится только къ организаціи правительства, тогда какъ верховная власть остается всегда за народомъ.

c. Монархія—форма правленія, ложная въ своемъ существѣ. „Короли желаютъ быть самодержцами, и издавна ихъ

---

[1]) *Contrat social*, кн. II, гл. VIII, стр. 56.
[2]) *Contrat social*, кн. III, гл. III, стр. 87, кн. IV, гл. III, стр. 146.
[3]) *Contrat social*, кн. III, гл. V, стр. 90.

убѣждаютъ, что лучшій къ тому способъ—это снискать любовь къ себѣ народа. Это очень красивая мысль и даже очень вѣрная въ нѣкоторомъ отношеніи. Къ сожалѣнію, надъ нею всегда будутъ смѣяться при дворѣ. Конечно, власть, основанная на любви народной, значительна, но она ненадежна и условна, и никогда государи не удовлетворятся ею. Лучшіе короли желаютъ, чтобы имъ дали возможность быть злыми, если имъ это нравится, и въ то же время оставаться властителями. Напрасно политическій ораторъ сталъ бы убѣждать ихъ, что сила народа—ихъ сила, и что ихъ интересъ въ томъ, чтобы народъ былъ богатъ, многочисленъ и грозенъ. Они хорошо знаютъ, что это неправда. Ихъ личный интересъ прежде всего въ томъ, чтобы народъ былъ слабъ, несчастенъ и не былъ бы въ состояніи оказывать сопротивленіе“ [1]).

Существенный и неизбѣжный недостатокъ монархической формы состоитъ въ томъ, что при ней высшаго положенія достигаютъ не самые образованные и способные люди, какъ въ республикѣ, а мелкіе интриганы, плуты и льстецы, которые подрываютъ авторитетъ монархіи и губятъ ее [2]).

Чтобы избѣжать народныхъ волненій при избраніи государей, предпочли установить наслѣдственную монархію, т. е. избѣгая волненій, предпочли видимое спокойствіе мудрому управленію, предпочли подчиняться дѣтямъ, чудовищамъ, слабоумнымъ, чѣмъ бороться за выборъ лучшаго государя [3]).

„Всѣ эти недостатки монархизма не избѣгли вниманія писателей, но послѣдніе не нашли въ нихъ затрудненія. Выходъ изъ этого, говорятъ они,—повиноваться безъ ропота. Богъ посылаетъ дурныхъ государей во гнѣвѣ своемъ, и ихъ нужно переносить, какъ наказаніе Божье. Это разсужденіе, конечно, весьма поучительно, но оно болѣе умѣстно для проповѣди, чѣмъ для политическаго трактата. Что бы сказали мы о врачѣ, который, обѣщая чудеса, ограничивался бы тѣмъ, чтобы склонять паціентовъ къ терпѣнію. Понятно, что нужно терпѣть дурное правительство, разъ оно существуетъ, но вопросъ въ томъ, чтобы найти хорошее“ [4]).

---

[1]) *Contrat social*, кн. III, гл. VI, стр. 93—94.
[2]) *Contrat social*, кн. III, гл. VI, стр. 95.
[3]) *Contrat social*, кн. III, гл. VI, стр. 97.
[4]) *Contrat social*, кн. III, гл. VI, стр. 100.

XIII. Каковъ же государственный идеалъ Руссо? Нельзя не замѣтить прежде всего, что въ трудѣ этого писателя нѣтъ никакой возможности провести границу между теоріей и идеаломъ, между тѣмъ, что̀ онъ утверждаетъ какъ существующее, и тѣмъ, что̀ онъ выставляетъ какъ желательное. Повидимому, для Руссо теорія только служитъ идеалу, но Руссо готовъ даже какъ бы отрицать политическій идеалъ. „Во всѣ времена много спорили по вопросу о лучшей формѣ правленія, не замѣчая, что каждая является лучшею при извѣстныхъ условіяхъ и худшею при другихъ“ [1]).

Однако, Руссо ясно даетъ понять, что онъ, слѣдуя Платону, считаетъ идеальнымъ такой размѣръ государства, который не былъ бы настолько великъ, чтобы встрѣтилось затрудненіе въ хорошемъ управленіи, и не настолько малъ, чтобы явилась опасность за сохраненіе [2]). Доля участія каждаго гражданина зависитъ отъ численнаго состава суверennаго народа, а потому, чѣмъ больше государство, тѣмъ менѣе свобода [3]). Это не мѣшаетъ Руссо утверждать, что признакъ благосостоянія государствъ, составляющаго ихъ цѣль, есть населенность страны [4]). Руссо обѣщалъ указать, какъ можно, путемъ федераціи, соединить выгоды большого государства съ преимуществами малаго, но не выполнилъ этой задачи [5]).

Трудно сказать, что̀ представляетъ собою начало народовластья въ изображеніи Руссо. Является ли оно историческимъ фактомъ, лежащимъ въ основѣ всѣхъ формъ правленія, какова бы ни была ихъ видимость, или же это идеальное требованіе. Съ одной стороны, какъ мы видѣли, Руссо утверждаетъ, что суверенитетъ всегда принадлежитъ народу, съ другой Руссо считаетъ необходимымъ оправдываться, что осуществленіе суверенитета въ народныхъ собраніяхъ вовсе не химера [6]). Особенно страннымъ представляется то, что швейцарецъ Руссо въ доказательство возможности непосредственнаго народовластья, ссылается на античныя государства, и ни словомъ не обмолвливается относительно

---

[1]) *Contrat social*, кн. III, гл. III, стр. 85.
[2]) *Contrat social*, кн. II, гл. IX, стр. 57.
[3]) *Contrat social*, кн. III, гл. I, стр. 75.
[4]) *Contrat social*, кн. III, гл. IX, стр. 111.
[5]) *Contrat social*, кн. III, гл. XV, стр. 128.
[6]) *Contrat social*, кн. III, гл. XII, стр. 118.

подобныхъ явленій въ современныхъ ему кантонахъ его отечества. Онъ питался книгой тамъ, гдѣ сама жизнь давала ему въ руки матеріалъ.

Такъ далекъ былъ Руссо отъ серьезнаго изученія дѣйствительности, такъ неясны были его политическія мечтанія.

XIV. Какъ же объяснить, при шаткости теоретическихъ представленій и идеаловъ Руссо, его огромный успѣхъ въ XVIII столѣтіи, его вліяніе на идеи и событія революціоннаго періода?

Это вліяніе не подлежитъ сомнѣнію. Сочиненія Руссо, по выраженію Блюнчли, это ключъ къ французской революціи [1]). Впечатлѣніе, произведенное Руссо на общество, вызывалось идеею народнаго суверенитета въ той рѣзкой постановкѣ, какую придалъ ей этотъ писатель. Какъ борьба за политическую свободу началомъ раздѣленія властей обязана Монтескьё, такъ началомъ народовластья она обязана Руссо. Но Руссо воздѣйствовалъ не столько идеями, сколько силою проявленныхъ имъ чувствъ, страстной любви къ свободѣ и непримиримой ненависти. Когда мысль приготовлена къ революціонному перевороту, то наибольшій успѣхъ выпадетъ на долю того, кто возбудитъ настроеніе, способное осуществить мысль на практикѣ. Такимъ лицомъ оказался Ж.-Ж. Руссо.

На современниковъ Руссо дѣйствовалъ именно этимъ призывомъ къ борьбѣ за свободу, такъ что до поры до времени никто не замѣчалъ, что въ глубинѣ этого ученія заготовляются новыя цѣпи для той же свободы. „Это сочиненіе, пишетъ одинъ изъ нихъ автору „Государственнаго договора“, читается съ жадностью. Какая сила, какая глубина! Насколько вы стоите выше самого Монтескьё! Вашъ трудъ долженъ испугать всѣхъ тирановъ — настоящихъ и грядущихъ. Онъ въ сердцахъ всѣхъ разжигаетъ любовь къ свободѣ“ [2]). Самая неясность ученія, противорѣчивость,—эти крупные недостатки съ научной точки зрѣнія, благопріятствовали успѣху. Проникшись настроеніемъ автора, каждый находилъ въ его книгѣ, чего самъ хотѣлъ, и предполагалъ, чего въ ней не было.

---

[1]) Блюнчли, *Исторія общаго государственнаго права и политики*, пер. 1884, стр. 284.

[2]) Алексѣевъ, *Этюды о Ж.-Ж. Руссо*, II, стр. 184.

Руссо—кумиръ французской революціи. Въ устахъ ея ораторовъ постоянно слышатся мысли Руссо, передаваемыя нерѣдко буквально его словами. Ихъ рѣчи дышатъ его паѳосомъ, его краснорѣчіемъ. Законодательныя произведенія революціонной эпохи проникнуты принципами Руссо. Декларація правъ 1789 года (§ 3) гласитъ: „Начало всякаго суверенитета лежитъ въ народѣ; никакое учрежденіе или лицо не можетъ осуществлять власти, не исходящей отъ народа". Конституція 1791 года передаетъ идею Руссо слѣдующими словами (§ 1): „Суверенитетъ единъ, нераздѣленъ, неотчуждаемъ; онъ принадлежитъ народу". Конституція 1793 года повторяетъ то же начало: „Суверенный народъ есть совокупность гражданъ... народъ отправляетъ свой суверенитетъ въ первичныхъ собраніяхъ".

Казалось бы, политическій идеалъ, приспособленный къ маленькой Женевской республикѣ, не могъ служить образцомъ, когда дѣло шло о реформѣ государственнаго строя Франціи. Но дѣло въ томъ, что французы XVIII вѣка, воспитанные на античныхъ образцахъ, привыкшіе къ той роли, какую игралъ Парижъ въ глазахъ всего міра, признали, что Парижъ—это cité antique, а вся остальная страна не болѣе, какъ его провинціи. Этимъ соображеніемъ устранялись затрудненія при пользованіи идеями Ж.-Ж. Руссо.

§ 34. Кантъ.

Литература: Существуетъ нѣсколько изданій собранія сочиненій Канта: Hartenstein, въ 8 томахъ, 2 изданіяхъ, 1867; Rosenkranz, въ 12 томахъ, 1838; въ настоящее время предпринято изданіе Прусской Королевской Академіей, вышли съ 1900 года томы I, II, III, IV, X, XI, XII. Въ русскомъ переводѣ имѣются лишь отдѣльныя сочиненія: Критика чистаго разума (Владиславлева, 1867, Соколова, 1897, Лосскаго, 1907); Критика практическаго разума (Смирнова, 1879 и Соколова, 1897); Критика способности сужденія (Соколова, 1898); Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ (Вл. Соловьева, 1893); О педагогикѣ (Любомудровъ, 1896). Для ознакомленія съ общей философіей Канта можно указать: Куно-Фишеръ, *Исторія новой философіи*, т. IV, 1901, т. V, 1906; Паульсенъ, *Иммануилъ Кантъ: Его жизнь и ученіе*, 1899 и 1905; Риль и Виндельбандъ, *Иммануилъ Кантъ*, 1905; курсы по исторіи новой философіи Фалькенберга, Геффдинга Виндельбанда. По этикѣ Іодль, *Исторія этики въ новой философіи*, т. II, 1898, стр. 8—41. Для философіи права: Новгородцевъ, *Кантъ и Гегель въ*

ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ, 1901; Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, т. III, 1874, стр. 324—374; Frieker, *Zur Kants Rechtsphilosophie*, 1855; Sodeur, *Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels*, 1894; Friedländer, *Kant in seiner Stellung zur Politik* (Deutsche Rundschau, 1876, ноябрь); Койгенъ, *Соціальная философія съ точки зрѣнія Платоно-Кантовскаго идеализма* („Вопр. фил. и псих." 1904, кн. 71).

I. Въ 1724 году, въ буржуазной семьѣ простыхъ ремесленниковъ, на далекомъ востокѣ Пруссіи, въ Кёнигсбергѣ, родился Иммануилъ Кантъ. Наибольшее вліяніе на мальчика оказала мать, въ которой были сильны благочестивыя стремленія піэтистическаго направленія, видѣвшаго вѣру въ глубинѣ настроенія и въ строгости нравственнаго поведенія.

Школьное образованіе дало ему главнымъ образомъ знаніе классическихъ языковъ. Въ университетѣ, куда Кантъ поступилъ 16 лѣтъ, онъ нашелъ даровитыхъ учителей, которые сумѣли возбудить въ немъ интересъ къ философіи и естествознанію.

Влеченіе къ дальнѣйшимъ научнымъ занятіямъ встрѣтило препятствіе въ недостаткѣ матеріальныхъ средствъ. Съ цѣлью обезпечить себя съ этой стороны, Кантъ вынужденъ былъ по окончаніи университета въ теченіе десяти лѣтъ нести на себѣ обязанности домашняго учителя. Это положеніе не было, однако, для Канта тяжелымъ, особенно въ домѣ графа Кайзерлинга, гдѣ онъ пользовался большимъ уваженіемъ и почетомъ. Педагогическая дѣятельность не мѣшала его научнымъ работамъ, и въ концѣ своей службы Кантъ выпустилъ сочиненіе „Естественная исторія и теорія неба", 1755, само по себѣ обезпечившее Канту извѣстность на будущее время. Выдвинутое имъ объясненіе происхожденія міра близко къ общепринятому нынѣ воззрѣнію, которое поэтому носитъ названіе канто-лапласовской теоріи.

Несмотря на рядъ научныхъ работъ, сдѣлавшихъ имя Канта весьма извѣстнымъ, ему все же не удавалось осуществить желанную мечту—получить профессуру. Въ 1758 году освободилась каѳедра, но русскій генералъ фонъ-Корфъ, начальникъ края во время Семилѣтней войны, предпочелъ Канту его конкуррента. Канту пришлось довольствоваться мѣстомъ помощника библіотекаря, пока въ 1770 году, на 46 году жизни, ему не открылась, наконецъ, возможность занять каѳедру логики и метафизики.

Въ лицѣ Канта мы имѣемъ типичнаго нѣмецкаго про-

фессора стараго времени. Необыкновенно аккуратный какъ въ чтеніи лекцій, такъ и въ своихъ научныхъ работахъ, до педантичности строго опредѣлившій весь свой день, уклоняющійся отъ всякихъ одолженій, способныхъ связать его независимость, крайне разсчетливый въ своихъ расходахъ съ цѣлью обезпечить за собою свободу — таковъ Кантъ въ представленіи современниковъ и потомства. Личная свобода и порядокъ—основныя требованія характера Канта. Чуждый всякаго честолюбія, погони за славой, а тѣмъ менѣе всякой корысти, Кантъ упорно отклонялъ предложенія министерства перейти въ Галле, на болѣе видную и доходную каѳедру. Кёнигсбергъ на всю жизнь приковалъ къ себѣ философа, который лишь на время гувернерства оставлялъ родной городъ и никогда не выѣзжалъ за предѣлы провинціи. Одинокій, безъ семьи, Кантъ зналъ только научные интересы и привязанности небольшого круга друзей, да своего слуги Лампе.

Эта любовь къ спокойствію духа объясняетъ поведеніе Канта въ томъ столкновеніи съ правительствомъ, которое ему пришлось испытать подъ старость за свои научныя убѣжденія. Въ 1794 году онъ выпустилъ въ свѣтъ книгу „Религія въ предѣлахъ чистаго разума“. Въ это время въ Пруссіи, подъ вліяніемъ событій, разыгрывавшихся во Франціи, обнаружилась крайняя реакція. Почетная репутація философа не спасла его отъ именного королевскаго указа, которымъ профессору предлагалось впредь воздерживаться отъ вольнодумства, подъ угрозою непріятныхъ послѣдствій. Кантъ отвѣтилъ, что, какъ вѣрноподданный его величества, онъ будетъ впредь совершенно воздерживаться—какъ въ лекціяхъ, такъ и въ сочиненіяхъ—отъ всякаго публичнаго изложенія всего касающагося религіи. Конечно, Кантъ не проявилъ особеннаго гражданскаго мужества, но семидесятилѣтнему старцу можно извинить его отказъ отъ борьбы.

Несмотря на слабость организма, съ непріятными свойствами котораго Кантъ боролся всю жизнь гигіеною и силою воли, философъ, съ начала 90-хъ годовъ сталъ быстро слабѣть физически и умственно. Въ 1797 году онъ принужденъ былъ оставить чтеніе лекцій. Въ 1804 году старческая слабость положила конецъ его скромному, но значительному существованію.

II. Въ исторіи новой философіи замѣчаются тѣ же два

періода, какъ и въ исторіи древней: отъ вопроса о сущности внѣшняго міра мысль переходитъ къ самому мыслящему субъекту. Этотъ переходный моментъ связывается по преимуществу съ именемъ Канта.

Но слѣдуетъ замѣтить, что и самъ Кантъ въ своемъ внутреннемъ развитіи пережилъ тѣ же два момента. Сначала его вниманіе сосредоточивается всецѣло на проблемахъ космологическихъ и метафизическихъ. Въ шестидесятыхъ же годахъ онъ переходитъ отъ внѣшняго міра къ внутреннему, и обращаетъ вниманіе на вопросы антропологіи и этики. Въ связи съ новыми интересами находится, вѣроятно, открытіе чтеній по естественному праву, съ 1767 года. Этотъ поворотъ вниманія привелъ къ наивысшей точкѣ его философіи, къ критицизму, который зарождается около 1770, и выражается въ „Критикѣ чистаго разума“, появившейся первымъ изданіемъ въ 1781 году. Тѣмъ же духомъ проникнуты „Критика практическаго разума“ 1798 и „Критика способности сужденія“, 1790.

Невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе чрезвычайно позднее появленіе трудовъ Канта по вопросамъ этики и особенно права. Правда, еще въ 1785 году появились „Основы метафизики нравовъ“. Но сочиненіе, посвященное спеціально праву „Метафизическія начальныя основанія ученія о правѣ“ вышло въ свѣтъ въ тотъ самый годъ, 1797, когда авторъ его былъ вынужденъ прекратить свое преподаваніе вслѣдствіе ослабленія умственныхъ силъ.

Философія права Канта складывается подъ вліяніемъ тѣхъ же трехъ факторовъ, какъ и міровоззрѣніе другихъ философовъ.

На философію Канта, особенно нравственную, кладетъ сильный отпечатокъ индивидуальность философа. Въ философіи Канта трудно сказать, гдѣ кончается его личность и гдѣ начинается ученіе. Отличительными чертами его характера являются любовь къ независимости и чувство долга. Чтобы быть свободнымъ, Кантъ всю свою жизнь подчиняетъ принципамъ и точно ихъ соблюдаетъ. Стремленіе къ закономѣрности вызывается склонностью къ порядку, возможность не отступать отъ принятыхъ принциповъ поддерживается сильною волею (ты можешь, потому что ты долженъ). Отъ этой неуклонной принципіальности характеръ Канта пріобрѣтаетъ черты строгости и холодности.

Съ того момента, какъ Кантъ приступилъ къ занятіямъ философіей (1740), и до того, когда онъ выступилъ ея преобразователемъ (1781), прошло слишкомъ сорокъ лѣтъ, въ теченіе которыхъ міросозерцаніе Канта испытывало вліяніе различныхъ направленій философской мысли. Онъ началъ подъ давленіемъ нѣмецкой философіи Вольфа, популяризатора Лейбница, проникнутой догматизмомъ и раціонализмомъ. Съ такимъ міровоззрѣніемъ Кантъ связалъ натурфилософію Ньютона. Далѣе мысль Канта подвергается сильному воздѣйствію англійской философіи, сначала въ формѣ эмпиризма Локка, а потомъ скептицизма Д. Юма.

Въ области этики Кантъ сперва поддался англійскимъ моралистамъ, особенно въ лицѣ Шэфтсбюри, а потомъ испыталъ сильное вліяніе естественнаго чувства Ж.-Ж. Руссо. Въ области политики Кантъ не могъ не испытать вліянія Вольфа, который выступаетъ теоретикомъ полицейскаго государства. Съ точки зрѣнія этой доктрины возвышенію и укрѣпленію государства подчиняются всѣ нравственныя цѣли. Личность человѣка не имѣетъ большой цѣны передъ задачами государства, осуществляемыми государемъ (отдача подданныхъ въ солдаты иноземцамъ для поддержанія финансовъ). Государство заботится о добродѣтели подданныхъ, какъ о политическомъ средствѣ: безусловное подчиненіе государству должно было вести къ уничтоженію всякой индивидуальности.

Это нѣмецкое направленіе должно было поддаться подъ напоромъ французскихъ идей, подъ вліяніемъ Вольтера, Монтескьё, Руссо. Послѣдній произвелъ на Канта особенно сильное впечатлѣніе. За чтеніемъ „Эмиля“ Кантъ впервые забылъ распорядокъ дня. Портретъ Руссо былъ единственнымъ украшеніемъ скромнаго кабинета профессора. Для Канта заслуга Руссо въ мірѣ нравственномъ была та же, что Ньютона въ мірѣ физическомъ: оба открыли подъ многообразіемъ формъ порядокъ, данный самою природою. Кантъ поддался мысли Руссо, что наука и культура не играютъ роли въ дѣлѣ выработки нравственнаго сознанія. Подъ вліяніемъ французскаго писателя Кантъ пришелъ къ убѣжденію, которому остался навсегда вѣренъ, что нравственность имѣетъ первоначальную и независимую основу въ самой природѣ человѣка. На этомъ фундаментѣ построилъ Кантъ свою этику.

III. Въ то самое время, когда раціонализмъ достигаетъ высшей точки своего вліянія, онъ получаетъ сильный ударъ отъ руки Канта, раскрывшаго всю неосновательность его притязаній.

Вопросъ объ основной задачѣ философіи Канта представляется спорнымъ. Для однихъ существенный результатъ предпринятаго Кантомъ труда выражается въ отрицаніи возможности какого бы то ни было познанія за предѣлами опыта. Другіе видятъ все значеніе его работы въ доказательствѣ возможности раціональнаго познанія міровой сущности. Съ одной точки зрѣнія Кантъ разрушилъ иллюзію метафизики, какъ науки; съ другой — онъ только подвелъ новый, болѣе прочный, фундаментъ для метафизики. Если судить по результатамъ философіи Канта, на которой вскорѣ пышно расцвѣли спекулятивныя системы, то слѣдовало бы признать вѣрнымъ первый взглядъ. Если же держаться смысла и духа Кантовой философіи, то необходимо согласиться съ правильностью мнѣнія, что задача и сущность критической философіи—чисто отрицательная [1]).

Такое двойственное пониманіе лежитъ на отвѣтственности самого Канта. Какъ строго научный мыслитель, онъ твердою рукою задернулъ занавѣсъ за непостигаемымъ. Въ поискахъ же твердой нравственной опорой, Кантъ пытается приподнять часть имъ самимъ задернутой занавѣси.

Явилось ли этическое ученіе Канта логическимъ выводомъ изъ его теоретическаго ученія, или же онъ искалъ теоретическаго обоснованія для своего уже сложившагося нравственнаго убѣжденія? Теоретическая или практическая проблема составляетъ основу его философіи?

Двѣ вещи наполняли душу Канта всегда удивленіемъ и благоговѣніемъ: „звѣздное небо надъ нами и нравственный законъ въ насъ“ [2]). Примирить эти двѣ проблемы — составляло органическую потребность Кантовскаго духа. По всей

---

[1]) По мнѣнію Гегеля, вызванное Кантомъ движеніе привело къ поразительному зрѣлищу: образованный народъ (нѣмцы) лишился метафизики. Въ отрицательномъ смыслѣ понимаетъ задачу Канта Эрдманъ. Напротивъ, Паульсенъ видитъ эту задачу въ „обоснованіи научно-состоятельной метафизики по новому методу“, при чемъ, опровергая собственныя утвержденія Канта, онъ настаиваетъ на томъ, что Кантъ обнаружилъ „мимолетное непониманіе цѣли собственнаго сочиненія“.

[2]) К а н т ъ, *Критика практическаго разума*, стр. 191.

вѣроятности, ходъ мысли Канта былъ таковъ. Прежде всего онъ задался цѣлью найти научное обоснованіе своимъ моральнымъ и религіознымъ убѣжденіямъ, за которыми онъ отвергъ всякое эмпирическое происхожденіе и которымъ въ то же время онъ придалъ абсолютное, общечеловѣческое значеніе. Однако, теоретическое изслѣдованіе не оправдало надеждъ и отказало въ научномъ обоснованіи. Кантъ былъ слишкомъ честный мыслитель, чтобы обманывать самого себя, но въ то же время нравственное сознаніе, этотъ основной нервъ философской мысли Канта, не могло примириться съ отрицательнымъ результатомъ. Душевное раздвоеніе привело Канта къ убѣжденію въ раздѣльности теоретическаго и практическаго элементовъ, съ признаніемъ первенства за послѣднимъ: недоступное познанію,—доступно вѣрѣ.

IV. Философія Канта есть критицизмъ. Становясь въ положеніе третейскаго судьи, разбирающаго процессъ между философскими направленіями, критическая философія берется разрѣшить (κρίνειν) споръ между догматизмомъ (Декартъ, Спиноза, Лейбницъ) и скептицизмомъ (Д. Юмъ), между раціонализмомъ (Лейбницъ—Вольфъ) и эмпиризмомъ (Бэконъ, Локкъ). Этой цѣли Кантъ достигаетъ, сосредоточивая свое вниманіе на условіяхъ познавательной дѣятельности человѣка.

Противъ догматизма и въ пользу скептицизма Кантъ рѣшаетъ споръ въ томъ смыслѣ, что убѣжденіе во всемогуществѣ разума, способнаго дать познаніе всего сущаго, путемъ извлеченія изъ произвольно принятой предпосылки, не соотвѣтствуетъ границамъ, поставленнымъ самому разуму; противъ скептицизма и въ пользу догматизма Кантъ признаетъ, что имѣются постоянныя, незыблемыя основы раціоналистическаго познанія, не подлежащія сомнѣнію. Въ пользу эмпиризма и противъ раціонализма Кантъ признаетъ, что матеріалъ нашихъ сужденій дается намъ извнѣ, путемъ опыта, что познаваемо только то, что́ дано въ опытѣ; въ пользу раціонализма и противъ эмпиризма утверждается, что не всѣ понятія получаются изъ чувственнаго воспріятія, что возможность усвоенія и обработки опытнаго матеріала дана a priori самымъ существомъ духа.

Такимъ образомъ философія Канта слѣдуетъ указанію Сократа: всякое построеніе философской системы должно имѣть исходнымъ пунктомъ самосознаніе разума. Разумъ

обязанъ взглянуть на самого себя и оцѣнить свои силы. Ни къ чему всѣ попытки разрѣшенія глубокихъ вопросовъ, „если самосознаніе разума не сдѣлается истинной наукой, различающей съ геометрическою достовѣрностью правильное употребленіе разума отъ ничтожнаго и безплоднаго“ [1]).

Философія, занимающаяся изслѣдованіемъ возможности и границъ познанія, называется критическою или трансцендентальною; она изслѣдуетъ не то, что выходитъ за предѣлы нашего познанія (трансцедентное), а то, что ему предшествуетъ, какъ необходимо предполагаемое (трансцендентальное).

Если другіе считали возможнымъ сравнивать Канта съ Сократомъ по постановкѣ задачи, то самъ онъ любилъ сопоставлять себя съ Коперникомъ. Какъ послѣдній разрушилъ обманчивое движеніе солнца вокругъ земли, вызванное земной точкой зрѣнія, такъ и Кантъ устранилъ обманчивую объективность того, что на самомъ дѣлѣ совершенно субъективно, т. е. что составляетъ лишь необходимое условіе воспріятія.

V. Первый вопросъ, который ставится критическою философіей—что такое познаніе?

Всякое познаніе предполагаетъ соединеніе двухъ понятій въ видѣ сужденія. Сужденія бываютъ аналитическія и синтетическія [2]). Аналитическое сужденіе только раскрываетъ въ сказуемомъ то, что уже дано въ подлежащемъ, напр. тѣла протяженны. Такое сужденіе можетъ уяснить наше знаніе, но расширить его оно неспособно. Синтетическое сужденіе придаетъ въ сказуемомъ подлежащему нѣчто новое, въ немъ еще не содержавшееся, напр. всѣ тѣла протяженны. Протяженность уже заключается въ понятіи о тѣлѣ, но тяжесть нѣтъ. Нельзя имѣть понятія о тѣлѣ безъ представленія о его протяженности, но можно имѣть понятіе о тѣлѣ безъ представленія о его тяжести. Синтетическое сужденіе расширяетъ наше познаніе.

Но не всякое синтетическое сужденіе даетъ такой результатъ. Чтобы получилось научное познаніе, необходимо убѣдиться, что соединеніе понятій не случайно, а необходимо. Познавательное сужденіе должно быть такимъ, чтобы оно

---

[1]) Кантъ, *Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ*, § 35, стр. 95.

[2]) Кантъ, *Критика чистаго разума*, стр. 32 (по переводу Соколова).

имѣло силу всегда и для всѣхъ. Какъ бы много случаевъ ни давалъ опытъ, онъ все же не можетъ дать необходимой и всеобщей связи. Сужденія, основанныя исключительно на опытѣ, не въ состояніи установить научнаго познанія. Если необходимая и всеобщая связь не дана въ опытѣ, ее слѣдуетъ искать въ самомъ разумѣ. Поэтому истинное познаніе достигается только путемъ синтетическихъ сужденій a priori.

Какъ же возможны синтетическія сужденія a priori? Вопросъ объ условіяхъ апріорнаго познаванія составляетъ суть критики чистаго разума.

Познаніе возможно благодаря тому, что доставляемый намъ чувственностью матеріалъ подвергается въ насъ переработкѣ по апріорнымъ законамъ разума. Содержаніе приходитъ къ намъ извнѣ, схватываніе и обработка производится при помощи средствъ, заложенныхъ въ насъ. Эти средства имѣютъ три стадіи: чувственность, разсудокъ, разумъ въ тѣсномъ значеніи. Соотвѣтственно тому все изслѣдованіе условій познанія распадается на три части: трансцендентальная эстетика, трансцендентальная аналитика и трансцендентальная діалектика [1]).

Трансцендентальная эстетика имѣетъ своею задачею изслѣдовать условія чувственнаго воспріятія [2]). Здѣсь Кантъ дѣлаетъ замѣчательное открытіе. Пространство и время не даны въ опытѣ, а составляютъ формы чувственнаго воспріятія, пространство—внѣшняго, время—внутренняго. Пространство и время — это формы воспріятія, потому что каждый отдѣльный опытъ уже предполагаетъ ихъ. Пространство и время внѣ насъ не существуютъ, они не могутъ быть восприняты опытомъ, потому что они составляютъ субъективныя свойства человѣческаго духа. Свое положеніе Кантъ доказываетъ тѣмъ, что мысль способна отвлечься отъ всего, что̀ заполняетъ пространство и время, но не отъ самаго пространства или времени. Можно было бы предположить, что понятія о пространствѣ и времени образованы опытнымъ путемъ, посредствомъ обобщенія. Однако, всякое общее понятіе

---

[1]) Кантъ объединяетъ аналитику и діалектику въ трансцендентальную логику.

[2]) Выраженіе „эстетика“ принимается Кантомъ не въ значеніи ученія о прекрасномъ, а въ смыслѣ древне-греческаго αἰσθησις.

неизбѣжно бѣднѣе признаками, чѣмъ тѣ представленія, изъ которыхъ оно извлечено, напр. понятіе о человѣкѣ на ряду съ представленіями объ отдѣльныхъ людяхъ. Но кто же рѣшится утверждать, что понятіе о пространствѣ или о времени бѣднѣе содержаніемъ, нежели отдѣльныя представленія о той или другой части пространства, о томъ или иномъ моментѣ времени?

Матеріалъ впечатлѣній, воспринимаемый чувственностью въ формахъ пространства и времени, лишенъ всякой связности и единства. Множественность и разнообразіе воспріятій должны подвергнуться воздѣйствію интеллектуальнаго рода, благодаря которому будутъ достигнуты всеобщность и необходимость пріобрѣтеннаго знанія. Изслѣдованіе этой стороны познавательной дѣятельности составляетъ задачу трансцендентальной аналитики.

Превращеніе полученныхъ воспріятій въ опытныя сужденія—есть дѣло разсудка, способности мыслящей, въ отличіе отъ чувственности, способности воспринимающей. Разсудокъ соединяетъ воспріятія въ сужденія при посредствѣ понятій: безъ понятій воспріятія слѣпы, но и понятія безъ воспріятій пусты. Эти коренныя понятія, предшествующія всякому опыту, называются категоріями. Какъ пространство и время составляютъ формы чувственнаго воспріятія, такъ категоріи составляютъ формы мышленія или сужденія. Эти чистыя понятія необходимо отличать отъ родовыхъ понятій, образуемыхъ путемъ отвлеченія отъ эмпирическихъ представленій. То пріобрѣтенныя разсудкомъ понятія, тогда какъ категоріи—это данный a priori элементъ разсудка.

По мнѣнію Канта, категорій столько, сколько существуетъ формъ сужденія. Основными категоріями онъ признаетъ: количество, качество, отношеніе, модальность (способы существованія предметовъ). Каждая изъ нихъ дѣлится на три. Въ группированіи категорій по четыре, по три, по шести обнаруживается чрезмѣрная склонность философа къ симметріи, которая невольно возбуждаетъ недовѣріе, а Шопенгауэра привела къ обнаруженію въ строеніи фальшивыхъ оконъ.

Съ точки зрѣнія трансцендентальной аналитики получаетъ объясненіе законъ причинности. По мнѣнію скептицизма, представленнаго Д. Юмомъ, идея причины не дана въ опытѣ. Разумъ замѣчаетъ лишь отношеніе между двумя явленіями

и, если это отношеніе въ его представленіи пріобрѣтаетъ характеръ необходимости, то это только результатъ привычки, не болѣе. Post hoc, часто повторяемое, превращается въ propter hoc. Умъ, привыкшій видѣть слѣдованіе одного явленія за другимъ, признаетъ одно причиною другого: солнце свѣтитъ, камень нагрѣвается. Однако, всякая привычка можетъ быть разрушена нарушеніемъ послѣдовательности въ явленіяхъ — здѣсь корень скептицизма. Вопреки Д. Юму, Кантъ утверждаетъ, что причинность не вытекаетъ изъ опыта, а лежитъ въ основѣ всякаго опыта, какъ его необходимое условіе. Причинность есть одна изъ категорій, т. е. составляетъ одну изъ формъ сужденія, которую разсудокъ самъ налагаетъ на воспринимаемый матеріалъ, а не извлекаетъ изъ этого матеріала.

Отъ способности соединять между собою по извѣстнымъ законамъ чувственныя воспріятія, которую Кантъ называетъ разсудкомъ (Verstand), необходимо отличать способность приведенія нашихъ сужденій къ высшимъ точкамъ зрѣнія, идеямъ, которую онъ называетъ разумомъ въ тѣсномъ значеніи слова (Vernunft). Здѣсь мы вступаемъ въ область трансцендентальной діалектики.

Установлено, что пространство и время не данныя опыта, а формы чувственнаго воспріятія, что количество, качество, отношеніе, модальность составляютъ не случайный результатъ опыта, а необходимое его условіе. Но такое объясненіе познанія ставитъ ему опредѣленныя границы: оно не идетъ дальше явленій, которыя составляютъ наши представленія. Благодаря апріорнымъ условіямъ познанія, мы достигаемъ всеобщаго и необходимаго познанія явленій, но только явленій. То, что̀ не составляетъ явленія, не можетъ быть предметомъ научнаго познанія.

Однако передъ нами фактъ существованія метафизики, стремящейся къ познанію сверхчувственнаго. Чтобы объяснить это стремленіе, Кантъ допускаетъ, что нечувственное, если не можетъ быть воспринимаемо, то все же мыслимо, умопостигаемо. Такимъ образомъ надо различать явленія (феномены) и вещи умопостигаемыя (ноумены), вещи въ себѣ. Поднимаясь отъ частнаго къ общему, отъ обусловленнаго къ условію, разумъ стремится къ постиженію того, что̀ ни отъ чего не зависитъ, но отъ чего все зависитъ. Это безусловное разумъ никогда не въ состояніи предста-

вить себѣ, какъ данное въ опытѣ, какъ явленіе. И здѣсь крылась ошибка догматической метафизики, которая пыталась доказать объективное существованіе того, что̀ существуетъ лишь какъ понятіе разума. Но разумъ, въ противоположность разсудку, понятія котораго направляются на данныя въ опытѣ явленія, ставитъ себѣ безусловное какъ цѣль, а не какъ данное. Слѣдуя терминологіи Платона, Кантъ называетъ эти понятія разума о томъ, что должно быть, идеями. Такихъ идей Кантъ признаетъ три: идея души, идея міра, идея Бога: должна быть душа, какъ безусловный принципъ внутренняго опыта; долженъ быть міръ, какъ безусловный принципъ внѣшняго опыта; долженъ быть Богъ, какъ безусловный принципъ происхожденія всего существующаго. Поэтому Кантъ отвергаетъ раціональныя психологію, космологію и теологію, которыя принимаютъ безусловное не за идею, а за предметъ возможнаго познанія. Такъ какъ вещи въ себѣ, мыслимыя лишь въ идеѣ, не даны чувственно, то всякая попытка познанія ихъ при помощи понятій разсудка, неизбѣжно приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, такъ называемымъ антиноміямъ. Можно съ одинаковымъ успѣхомъ доказывать: 1) что міръ ограниченъ въ пространствѣ и во времени, или же что міръ безграниченъ и безконеченъ; 2) что матерія состоитъ изъ атомовъ, или же что матерія дѣлима до безконечности; 3) что все въ мірѣ совершается по законамъ природы, или же что рядомъ съ причинностью допустима свобода; 4) что существуетъ высшее существо, какъ абсолютная причина міра, или же что такого существа нѣтъ. Основаніе этихъ антиномій заключается въ смѣшеніи вещи въ себѣ съ явленіемъ. Міръ, какъ цѣлое, есть чистая идея разума, но въ опытѣ міръ намъ не данъ,— эмпирически не воспринимается ни безконечность, ни ограниченность пустымъ пространствомъ.

Посмотримъ, какъ разрѣшаетъ Кантъ третью антиномію съ точки зрѣнія критицизма. Человѣкъ принадлежитъ одновременно двумъ мірамъ. Какъ существо чувственнаго міра (явленіе) онъ подчиняется въ своихъ побужденіяхъ и дѣйствіяхъ закону причинности; какъ существо разумное (вещь въ себѣ) — онъ не обусловленъ причиною, онъ свободенъ. Съ научной точки зрѣнія всѣ его дѣйствія составляютъ необходимое слѣдствіе предшествующихъ явленій. Человѣкъ дѣйствуетъ такъ, какъ только онъ могъ дѣйствовать при

данныхъ причинахъ. Но съ точки зрѣнія нравственной оцѣнки, дѣйствія человѣка зависятъ только отъ его воли, и человѣкъ долженъ дѣйствовать только такъ, какъ онъ долженъ, а не такъ, какъ онъ эмпирически можетъ. Въ одномъ случаѣ передъ нами эмпирическій человѣкъ, въ другомъ—умопостигаемый. Такъ пытается Кантъ разрѣшить трудную для догматизма антиномію необходимости и свободы.

Критическая философія Канта основывается на строгомъ отличіи явленія отъ вещи въ себѣ. Только явленія могутъ быть предметомъ научнаго познанія. Что касается вещи въ себѣ, то она скрыта для человѣка. Кантъ не отвергалъ ихъ дѣйствительности, но доказывалъ ихъ непознаваемость, потому что вещи въ себѣ не могутъ представляться человѣку иначе, какъ въ явленіяхъ. Вотъ почему философъ относился отрицательно къ метафизическимъ построеніямъ, гордо несущимся къ самымъ вещамъ въ себѣ. Эти спекулятивныя системы Кантъ уподоблялъ высокимъ башнямъ, вокругъ которыхъ обыкновенно такъ много вѣтра; себѣ же онъ отводилъ мѣсто въ плодоносной низменности опыта.

Такъ говоритъ теоретическій разумъ. Но практическій разумъ влечетъ философа въ запретную область.

VI. Рядомъ съ вопросомъ, что̀ можно знать, выдвигается вопросъ, что̀ должно дѣлать, рядомъ съ интересами къ вопросамъ бытія становятся вопросы долженствованія. Познаніе есть дѣло теоретическаго разума, дѣятельность есть дѣло практическаго разума или воли. Стремленіе привести всѣ эти вопросы къ согласованію привело Канта къ дилеммѣ: или найти теоретическое обоснованіе нравственнаго убѣжденія или установить полную независимость этого убѣжденія отъ теоретическаго обоснованія. Кантъ стремился къ первому рѣшенію, и потому его основныя изслѣдованія, „Критика чистаго разума“ и „Критика практическаго разума“, построены такъ симметрично, но философъ былъ отброшенъ ко второму рѣшенію. Въ области этики Кантъ искалъ уже не столько истиннаго, сколько возвышающаго, укрѣпляющаго.

Если стать на точку зрѣнія чистаго разума, поведеніе людей подчиняется закону причинности, значитъ свободы воли нѣтъ, мысль подходитъ къ детерминизму Спинозы. Но съ этимъ не мирится нравственное сознаніе. Поэтому Кантъ переноситъ нравственность изъ міра эмпирическаго въ міръ

умопостигаемый, гдѣ законъ причинности не дѣйствуетъ, гдѣ царитъ свобода. Для этики не то важно, что̀ дѣлаетъ человѣкъ, а то, какъ онъ сознаетъ, что̀ долженъ дѣлать.

Сказуемое „добрый“ относится не къ благамъ человѣческой жизни, не къ дѣйствіямъ человѣка, а къ его волѣ, руководящей дѣйствіями. Добрая воля только та, которая возбуждается всецѣло уваженіемъ къ нравственному закону, внѣ всякихъ интересовъ, расчетовъ, склонностей. Если купецъ продаетъ доброкачественные товары, разсчитывая пріобрѣсти себѣ извѣстность, если другъ оказываетъ услугу побуждаемый любовью — доброй воли еще нѣтъ. Такое поведеніе, согласное съ установленными правилами поведенія, Кантъ признаетъ легальными, но не моральными. Нравственнымъ поведеніе человѣка становится только тогда, когда, преодолѣвая всякія склонности, низкія или высокія, онъ дѣйствуетъ исключительно по обязанности, по чувству долга. Единственно нравственнымъ побужденіемъ является сознаніе долга, уваженіе къ нравственному закону.

Этотъ нравственный законъ диктуетъ человѣку свои велѣнія въ безусловной формѣ. Велѣнія, императивы могутъ быть двоякаго рода: гипотетическій (условный) и категорическій (безусловный). Въ первомъ случаѣ соблюденіе императива ставится въ зависимость отъ желанія достичь цѣли: если хочешь быть пасторомъ, учи богословіе; если хочешь дать своему предпріятію извѣстность, торгуй честно. Нравственный законъ, наоборотъ, безусловенъ, потому что онъ не обусловленъ какою либо цѣлью: такъ надо поступать, потому что таково требованіе нравственнаго закона. Поэтому нравственный законъ выступаетъ въ качествѣ категорическаго императива.

Въ чемъ же заключается этотъ нравстванный законъ? Кантъ формулируетъ его слѣдующимъ образомъ: поступай такъ, чтобы правило (максима) твоей воли всегда могло быть вмѣстѣ съ тѣмъ и принципомъ общаго законодательства [1]). Попробуемъ примѣнить этотъ законъ къ поведенію человѣка. Человѣкъ не долженъ лгать, потому что, если бы это стало общимъ поведеніемъ и всѣ стали бы лгать, никто послѣ того не вѣрилъ бы словамъ и обѣщаніямъ и

---

[1]) *Критика практическаго разума*, стр. 38, ср. *Methaphysik der Sitten*, 1798, введеніе, стр. XXVI.

они стали бы излишними. Здѣсь, незамѣтно, контрабандным путемъ, въ категорическій императивъ прокрадывается начало гипотетическое: не лги, если не хочешь, чтобы распалось общество.

Нравственный законъ повелѣваетъ смотрѣть на каждаго человѣка только какъ на цѣль; и никогда какъ на средство. Хотя человѣкъ самъ по себѣ достаточно не святъ, но человѣчество въ его лицѣ должно быть для него святымъ. Во всемъ твореніи все, что̀ угодно и для чего угодно, имѣетъ значеніе только какъ средство; но человѣкъ, а съ нимъ каждое разумное созданіе, есть цѣль въ себѣ самомъ [1]). Признаніе человѣческаго достоинства абсолютною цѣлью приводитъ Канта къ установленію слѣдующаго принципа: „Поступай такъ, чтобы всегда имѣть въ виду человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, какъ цѣль, и никогда не смотрѣть на него, какъ на средство“.

Съ точки зрѣнія Канта нравственная воля не заимствуетъ откуда бы то ни было предписаній для себя, она создаетъ ихъ сама, она повинуется только самой себѣ,—она автономна. Воля сама даетъ себѣ законы, которымъ безусловно слѣдуетъ, и въ этомъ-то и состоитъ ея нравственный характеръ, потому что она исполняетъ долгъ ради долга. Но автономность воли предполагаетъ ея независимость отъ внѣшнихъ причинъ, т. е. состояніе свободы.

Но какъ же основать свободу воли, когда все, что̀ дано въ опытѣ, подчинено началу причинности? И здѣсь камень преткновенія для автора „Критики чистаго разума“. Онъ благополучно пытается обойти его, перенося волю изъ міра феноменальнаго, гдѣ все подчиняется закону причинности, въ міръ умопостигаемый, гдѣ причинность не дѣйствуетъ. Хотя это область запретная для чистаго разума, Кантъ растворяетъ въ нее двери для практическаго разума: да подчинится чистый спекулятивный разумъ чистому практическому разуму—приматъ практическаго разума. Таково требованіе нравственнаго сознанія, передъ которымъ долженъ смолкнуть голосъ теоретическаго разума.

Получается раздвоеніе человѣка. Его характеръ, его воля разсматриваются то какъ феноменъ, то какъ нуменъ. Съ од-

---

[1]) *Критика практическаго разума*, стр. 105.

ной стороны человѣка во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ подчиняется естественной необходимости, какъ явленіе (homo phaenomenon), но съ другой стороны тотъ же человѣкъ сознаетъ себя, какъ вещь въ себѣ, не подчиняющуюся закону причинности (homo noumenon). Если характеры эмпирическій и умопостигаемый не могутъ быть смѣшиваемы въ одно, то какъ возможно ихъ сосуществованіе? Допустимо ли воздѣйствіе умопостигаемаго характера на эмпирическій, когда законъ причинности, какъ категорія разсудка, непримѣнимъ внѣ предѣловъ опыта. Гдѣ основаніе нравственной отвѣтственности?

Полетъ изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный хотя и далъ удовлетвореніе нравственному сознанію самого Канта и его многочисленныхъ почитателей, но не приблизилъ къ истинѣ. Свое субъективное нравственное сознаніе Кантъ объективировалъ и выдалъ за общій законъ. Однако, при всей несостоятельности, въ качествѣ теоретическаго объясненія явленій нравственности, ученіе Канта могло произвести и дѣйствительно произвело огромное впечатлѣніе, какъ нравственная проповѣдь, какъ сильное побужденіе для каждаго обратиться къ своему нравственному сознанію.

Передвиженіе въ трансцендентальную сферу заставило Канта поставить этику на чисто индивидуалистическую почву, съ полнымъ устраненіемъ соціальнаго элемента. Попытки же вывести нравственность изъ природы человѣка, а не изъ природы общества, никогда успѣхомъ не увѣнчаются.

VII. Устранивъ изъ этики внѣшнюю сторону поведенія человѣка и сосредоточивъ этику на волѣ, побуждающей къ поведенію, независимо отъ какихъ либо цѣлей, Кантъ создалъ большое затрудненіе для вопроса объ отношеніи права къ нравственности. Ему оставалось одно изъ двухъ: или рѣшительно разъединить право и мораль, какъ области, лежащія въ совершенно разныхъ плоскостяхъ, или же слить ихъ въ одно, объединивъ ихъ на формальномъ началѣ и обосновавъ на категорическомъ императивѣ. Самъ Кантъ не былъ далекъ отъ перваго рѣшенія, а нѣкоторые ученики поняли его именно въ этомъ направленіи, не смущаясь тѣмъ, что при такой постановкѣ право ускользаетъ отъ нравственнаго воздѣйствія. Но Кантъ, повидимому, былъ болѣе склоненъ ко второму рѣшенію, несмотря на то, что нравствен-

ный законъ опирается на автономію, которой не можетъ быть у права.

Вотъ почему ученіе Канта о правѣ поражаетъ своею темнотою, невыдержанностью началъ и сбивчивостью терминологіи.

Постановка вопроса имѣетъ нерѣдко предопредѣляющее значеніе для его рѣшенія. Посмотримъ, какъ ставитъ Кантъ вопросъ о сущности права. „Вопросъ о томъ, что̀ такое право, говоритъ философъ, представляетъ для юриста такія же трудности, какія для логики представляетъ вопросъ, что̀ такое истина. Конечно, онъ можетъ отвѣтить, что̀ согласуется съ правомъ (quid sit juris), т. е. съ тѣмъ, что̀ предписываютъ или предписывали законы даннаго мѣста и въ данное время. Но когда ставится вопросъ, справедливо ли то, что̀ предписываютъ законы [1]), когда отъ него требуется общій критерій, по которому можно было бы распознать справедливое и несправедливое (justum et injustum),—съ этимъ онъ никогда не справится, если только онъ не оставитъ на время въ сторонѣ эти эмпирическія начала и не поищетъ источника сужденій въ одномъ лишь разумѣ“. „Чисто эмпирическая наука права—это голова (какъ въ баснѣ Федра), которая можетъ быть очень красивой, но, къ сожалѣнію,—безъ мозговъ“ [2]).

Задавшись цѣлью открыть, что̀ признается правомъ, Кантъ ищетъ, что̀ должно признаваться правомъ. Поставивъ вопросъ о правѣ, онъ смотритъ на правду.

И вотъ Кантъ, стараясь обмозговать понятіе о правѣ, выставляетъ, безъ всякихъ предварительныхъ изслѣдованій, слѣдующее опредѣленіе: „право есть совокупность условій, при которыхъ произволъ одного можетъ быть согласованъ съ произволомъ другого по общему закону свободы“ [3]). Такова объективная сторона права. Съ субъективной стороны это же понятіе выражается въ видѣ принципа поведенія (максимы): „дѣйствуй внѣшнимъ образомъ такъ, чтобы сво-

---

[1]) Кантъ, повидимому, не замѣчаетъ, что перестановка вопроса облегчается игрою словъ. Онъ противополагаетъ was Rechtens sey выраженію ob das recht sey. То же повторяется на стр. 90: nur der bürgerliche Zustand bestimmt, was rechts, was rechtlich, und was Rechtens sey.

[2]) *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 2 изд., 1798, введеніе, стр. XXXII.

[3]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. XXXIII.

бодное проявленіе твоего произвола могло быть согласовано со свободой каждаго, по общему закону“ [1]). Нельзя конечно, не замѣтить, что принципъ правового поведенія построенъ по симметріи съ принципомъ моральнаго поведенія.

Гдѣ же основа обязательности принципа? Почему я долженъ поступать по этому принципу? Первою мыслью Канта является искать эту основу въ морали: таково требованіе нравственнаго закона. Слѣдовательно обязательность права основывается на категорическомъ императивѣ [2]). Сближеніе права и нравственности дѣлается возможнымъ. Однако Кантъ разрушилъ эту возможность сближенія, признавъ за правомъ принудительность. „Устраненіе препятствія, ставшаго на пути предположеннаго дѣйствія, вполнѣ соотвѣтствуетъ идеѣ этого дѣйствія. Поэтому все, что̀ есть не-право, составляетъ препятствіе для свободы по общему закону: принужденіе есть препятствіе или противодѣйствіе, оказываемое свободѣ. Слѣдовательно: если извѣстное пользованіе свободой препятствуетъ свободѣ по общему закону (т. е. составляетъ не-право), то принужденіе, противопоставленное такому пользованію, какъ устраненіе препятствія для свободы, согласно съ общимъ закономъ свободы; поэтому, соотвѣтственно закону противорѣчія, право соединяется съ возможностью принужденія въ отношеніи того, кто препятствуетъ его осуществленію“ [3]). Но, если нравственность основывается на автономіи и свободѣ воли, а право основывается на внѣшнемъ воздѣйствіи—между ними нѣтъ моста, у нихъ нѣтъ общаго критерія.

Самъ Кантъ нѣсколько иначе подходитъ къ скользкому вопросу объ отношеніи права къ морали. Когда воля исполняетъ законъ, какъ внѣшнее дѣло, когда поведеніе человѣка согласно съ закономъ съ внѣшней стороны, независимо отъ мотивовъ,—воля легальна. Когда же воля исполняетъ законъ ради внутренняго сознанія долга, когда поведеніе человѣка обусловливается категорическимъ императивомъ—воля моральна. Это сопоставленіе легальности и моральности составляетъ любимую мысль Канта, которую онъ охотно повторяетъ [4]).

---

[1]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. XXXIV.
[2]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. XXXIV.
[3]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. XXXV.
[4]) *Rechtslehre*, введеніе, VI, XIV, XLVII; *Критика практическаго разума*, стр. 88.

Однако Кантъ упускаетъ изъ виду, что право не ограничивается одною внѣшнею стороною поведенія. Въ уголовномъ правѣ ученіе о внутренней сторонѣ преступнаго дѣянія представляетъ чуть ли не центральное мѣсто; въ гражданскомъ правѣ вліяніе мотивовъ на силу сдѣлки, вліяніе добросовѣстности на объемъ отвѣтственности, на возможность пріобрѣтенія правъ играетъ также не послѣднюю роль. Если бы точка зрѣнія Канта была вѣрна, то право и нравственность могли бы быть только противопоставлены. Но самъ Кантъ сопоставляетъ ихъ, какъ двѣ части метафизики нравовъ: ученіе о правѣ и ученіе о добродѣтели.

Въ стремленіи выяснить идею права Кантъ отграничиваетъ право отъ справедливости съ одной стороны, отъ состоянія крайней необходимости съ другой—и еще болѣе затемняетъ вопросъ. „Со всякимъ правомъ въ тѣсномъ смыслѣ соединяется возможность принужденія. Но можно мыслить еще право въ широкомъ смыслѣ (jus latum), съ которымъ ни по какому закону не соединена возможность принужденія. Такое право, истинное или мнимое, является въ двухъ видахъ: справедливость (aequitas) и право крайней необходимости (Nothrecht), изъ которыхъ первое есть право безъ принужденія, а второе есть принужденіе безъ права“ [1]). Погоня за симметріей доводитъ Канта до признанія права безъ права! Интересно, что, противопоставляя справедливости право, Кантъ беретъ примѣры исключительно изъ положительнаго права: изъ договора товарищества и договора личнаго найма.

Между тѣмъ къ положительному праву Кантъ относится какъ къ головѣ безъ мозговъ. Этому праву, основывающемуся на волѣ законодателя, философъ противополагаетъ право естественное, которое всецѣло зиждется на принципахъ апріорныхъ [2]). Такимъ образомъ, Кантъ подъ однимъ и тѣмъ же выраженіемъ „право“ понимаетъ: 1) право положительное, 2) право раціоналистическое или естественное, 3) справедливость. Это обстоятельство не могло не повліять на успѣхъ рѣшенія задачи.

Можно признать, конечно, несостоятельность попытки Канта опредѣлить сущность права. Но нельзя отрицать, что

---

[1]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. XXXVIII.
[2]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. XLIV.

его формула права, построенная на основной идеѣ XVIII в., на свободѣ, имѣла большое практическое вліяніе. Она ударяла по государственному строю, въ которомъ не стѣснялись вторгаться въ сферу жизни гражданина далеко за предѣлы требованій совмѣщенія общей свободы. Кантовскій принципъ, рѣзко противорѣча основамъ полицейскаго государства, вскрывалъ всю несостоятельность правительственной опеки, переносилъ на самоё личность попеченіе о предѣлахъ допускаемой свободы дѣйствій, давалъ новое оружіе въ руки борцовъ за политическую свободу.

VIII. Кантъ раздѣляетъ естественное право на частное и публичное, но съ этими терминами онъ соединяетъ особое значеніе. „Основное дѣленіе естественнаго права не то, которое до сихъ поръ дѣлалось: право естественное и право общественное. Оно должно быть таково: право естественное и право гражданское, изъ которыхъ первое должно быть названо частнымъ правомъ, а второе публичнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, естественному состоянію должно противопоставлять не общественное, а гражданское, потому что и въ естественномъ состояніи можетъ быть общество, но не можетъ быть гражданскаго общества (обезпечивающаго публичными законами Мое и Твое). Вотъ почему первое изъ указанныхъ правъ называется правомъ частнымъ“ [1]). Трудно понять, зачѣмъ понадобилось Канту ломать уже успѣвшую твердо установиться терминологію, тѣмъ болѣе, что содержаніе того, что онъ излагаетъ подъ именемъ частнаго и публичнаго права, соотвѣтствуетъ общепринятой классификаціи.

Сфера частнаго права—это внѣшнее Мое-и-Твое. „Моимъ по праву (meum juris) признается то, съ чѣмъ я такъ связанъ, что пользованіе имъ со стороны другого безъ моего позволенія оскорбило бы меня. Субъективное условіе возможности пользованія составляетъ владѣніе“ [2]). Не трудно замѣтить, что владѣніемъ Кантъ называетъ всякое вообще частное право въ субъективномъ смыслѣ. Кантъ старательно проводитъ различіе между физическимъ владѣніемъ и правовымъ владѣніемъ. „Я не назову моимъ яблоко потому только, что я держу его въ рукѣ (владѣю физически); я могу назвать его моимъ только тогда, когда я въ правѣ ска-

---

[1]) *Rechtslehre*, введеніе, стр. LII.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 55.

зать: я владѣю имъ, хотя моя рука положила его неизвѣстно куда. Точно также я не могу говорить о владѣніи землей, на которой расположился; она въ моемъ владѣніи лишь тогда, когда я могу сказать, что я ею владѣю, хотя я не нахожусь болѣе на ней“ [1]). Физическое владѣніе Кантъ признаетъ эмпирическимъ (possessio phaenomenon), правовое владѣніе—умопостигаемымъ (possessio noumenon). Эта мысль кажется Канту очень важной и глубокой, и онъ неоднократно возвращается къ ней.

Въ чемъ же состоитъ правовое владѣніе и какъ оно возможно безъ физическаго владѣнія? Владѣніе становится правовымъ въ силу того, что всѣ другіе люди признаютъ для себя обязательнымъ не нарушать моего владѣнія. „Въ этомъ выраженіи: *вещь моя*, заключена идея всеобщаго законодательства, потому что тѣмъ самымъ на всѣхъ налагается обязанность воздержаться отъ пользованія ею, обязанность, которая иначе не предполагается“ [2]). Такимъ образомъ, частное право держится не единичною волею, а соединенною волею всѣхъ. Если мое право основывается на отказѣ всѣхъ отъ пользованія тою же вещью, то, очевидно, что до отказа они имѣли право пользованія. Если же всѣмъ принадлежало право пользованія одною и тою же вещью, то необходимо признать, что частное право предполагаетъ предшествующій коммунизмъ. Поземельная частная собственность немыслима безъ предполагаемой общности (communio possessionis originaria). Однако, слѣдуетъ имѣть въ виду, что Кантъ принимаетъ коммунизмъ не какъ историческую дѣйствительность, не какъ эмпирическій фактъ, а какъ чистую идею разума: можетъ быть, такъ и не было, но такъ должно было быть.

Со стороны матеріальной частное право можетъ имѣть своимъ объектомъ или вещь, или дѣйствіе другого лица, или это другое лицо. Со стороны формальной (способа пріобрѣтенія) Кантъ раздѣляетъ частное право на вещное, личное, и лично-вещное [3]).

„Обычное объясненіе права на вещь, какъ права противъ всякаго ея обладателя, есть хорошее словесное опредѣле-

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 59.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 69.
[3]) *Rechtslehre*, стр. 79.

ніе“ [1]). Виндикація—это сущность вещнаго права. Безъ возможности потребовать отъ каждаго обладателя, чтобы онъ прекратилъ пользованіе вещью, нѣтъ вещнаго права. Если бы человѣкъ былъ одинъ на землѣ, то у него не было бы права на вещь, потому что не было бы соотвѣтствующихъ обязанностей, не было бы правового общенія [2]). Основаніемъ права собственности Кантъ признаетъ захватъ—occupatio, потому что, по его мнѣнію, пріоритетъ во времени овладѣнія вещью представляется единственнымъ началомъ, которое согласуется съ общимъ закономъ свободы [3]). Процессъ оккупаціи состоитъ изъ трехъ моментовъ [4]): овладѣнія (apprehensio), объявленія вещи своею (declaratio) и присвоенія (appropriatio).

„Личное право есть владѣніе волею другого лица, какъ возможность направить ее указаніемъ моей воли на извѣстный результатъ въ согласіи съ общимъ закономъ свободы“ [5]). Актъ соединенія воли двухъ лицъ, направленный къ перенесенію владѣнія съ одного лица на другое называется договоромъ. Въ договорѣ Кантъ различаетъ два момента подготовительныхъ (предложеніе и одобреніе) и два момента учредительныхъ (обѣщаніе и принятіе). Обязанность исполнить заключенный договоръ также мало поддается доказыванію, какъ и необходимость трехъ линій для построенія трехугольника. Эта обязанность есть требованіе (постулатъ) чистаго разума [6]). Кантъ тщательно выясняетъ, что договоръ даетъ только право на дѣйствіе лица, но не на вещь, каковое право пріобрѣтается только передачею [7]). Классификація договоровъ, предлагаемая Кантомъ, основывается на различіи односторонняго и взаимнаго пріобрѣтенія [8]). Соотвѣтственно тому договоры различаются: благотворительные (напр. дареніе, ссуда, поклажа), обременительные (напр. купля-продажа, наемъ, заемъ) и обезпечивающіе, но не дающіе пріобрѣтенія (напр. залогъ, поручительство). Слабость такой

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 80.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 82.
[3]) *Rechtslehre*, стр. 84.
[4]) *Rechtslehre*, стр. 77.
[5]) *Rechtslehre*, стр. 97.
[6]) *Rechtslehre*, стр. 100.
[7]) *Rechtslehre*, стр. 101.
[8]) *Rechtslehre*, стр. 120.

классификаціи тѣмъ очевиднѣе, что Кантъ настаиваетъ на догматическомъ ея значеніи.

Наконецъ, лично-вещное право есть владѣніе внѣшнимъ объектомъ, какъ вещью, и пользованіе имъ, какъ человѣкомъ [1]). Это сфера семейной жизни. Здѣсь рѣчь идетъ о власти мужа надъ женою, родителей надъ дѣтьми, господина надъ слугами. Вещный элементъ обнаруживается въ томъ, что если одинъ изъ супруговъ (жена?) уходитъ или вступаетъ въ сожительство съ постороннимъ, то другой супругъ (мужъ?) имѣетъ безспорное право требовать возвращенія его, какъ вещи [2]).

Бракъ [3]), создающій супружескую власть, есть половое общеніе, имѣющее своею цѣлью взаимное пользованіе половыми органами и способностями лицъ разнаго пола (usus membrorum et facultatum sexualium alterius). И въ опредѣленіи, и въ развитіи ученія о бракѣ все вниманіе сконцентрировано Кантомъ на физіологической сторонѣ,—нравственная сторона обходится молчаніемъ [4]). Пользованіе однимъ половою природою другого превращаетъ послѣдняго въ орудіе наслажденія перваго, но человѣкъ для человѣка можетъ быть только цѣлью и никогда не долженъ быть средствомъ. Кантъ чувствуетъ опасность своего положенія и находитъ выходъ изъ затрудненія во взаимности пользованія и въ легальной формѣ пользованія. Если половое сожитіе диктуется природою, почему взаимное пользованіе половыми органами должно происходить непремѣнно въ формѣ брака? Можно понять, почему такое пользованіе недопустимо путемъ насилія (facto), путемъ найма (pactum fornicationis). Но почему, съ точки зрѣнія, развиваемой Кантомъ, недопустимо взаимное пользованіе по взаимному соглашенію (pacto), и почему оно возможно лишь въ формѣ сожитія, опредѣленной закономъ (lege),—этого Кантъ объяснить не могъ. Онъ просто ссылается на требованіе чистаго разума [5]). Далѣе, цѣлью брака, по Канту, является произведеніе и воспи-

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 105.

[2]) *Rechtslehre*, стр. 108.

[3]) *Rechtslehre*, стр 101.

[4]) Куно-Фишеръ, *Исторія новой философіи*, т. V, 1906, стр. 145—147 прилагаетъ всѣ усилія, чтобы освѣтить ученіе Канта о бракѣ съ иной стороны. Но поэтому его изложеніе не отвѣчаетъ оригиналу.

[5]) *Rechtslehre*, стр. 107—108.

таніе дѣтей [1]). Съ этой точки зрѣнія Кантъ послѣдовательно признаетъ недѣйствительность брака, заключеннаго подъ условіемъ полового воздержанія или при знаніи половой неспособности одного изъ супруговъ [2]). Но съ этой же точки зрѣнія Кантъ долженъ былъ допустить расторженіе брака при его безплодности или при наступившей половой неспособности. Но Кантъ смущается передъ этими выводами и спѣшитъ ихъ отвергнуть [3]).

IX. Въ политическихъ воззрѣніяхъ Канта, выраженныхъ имъ въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ, большею частью отрывочно, обнаруживаются и замѣчательная неустойчивость и глубокія противорѣчія. Стремленіе Канта согласовать свои политическія убѣжденія съ своею общею философіей, примирить политическія идеи французскаго происхожденія съ лояльностью прусскаго гражданина, еще усложняется давленіемъ современныхъ событій: съ одной стороны торжествомъ народной свободы, а съ другой—ужасомъ конвента и террора. Оставаясь до конца своей жизни вѣрнымъ господствующей идеѣ своего времени, идеѣ политической свободы, Кантъ невольно отступалъ передъ ея требованіями подъ вліяніемъ впечатлѣнія, навѣяннаго крайностями французской революціи и особенно казнью Людовика XVI. Оттого политическая философія Канта отличается такою поразительною невыдержанностью началъ, которая не соотвѣтствуетъ достоинству глубокаго мыслителя.

Что такое государство? Государство, отвѣчаетъ Кантъ, есть соединеніе большаго или меньшаго числа лицъ подъ дѣйствіемъ права [4]). Цѣль государства—это торжество идеи права, но ни въ какомъ случаѣ не счастіе гражданъ. Созданіе государства есть требованіе категорическаго императива.

Въ вопросѣ о происхожденіи государства, о переходѣ изъ естественнаго состоянія въ государственное, Кантъ приближается къ Гоббсу. Кантъ раздѣляетъ мысль Руссо, что въ естественномъ состояніи люди могутъ быть болѣе счастливы, чѣмъ въ государственномъ [5]), но въ то же время онъ согласенъ съ Гоббсомъ, что люди по природѣ злы. „Конечно,

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 107.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 110.
[3]) *Rechtslehre*, стр. 110—111.
[4]) *Rechtslehre*, стр. 194.
[5]) *Rechtslehre*, стр. 203.

опытъ не даетъ намъ права вывести заключеніе, что люди поставили насиліе правиломъ своего поведенія и что злоба приводитъ ихъ неизбѣжно къ взаимной войнѣ“ [1]). Но какъ бы мы ни представляли себѣ людей добрыми и склонными уважать чужія права, всетаки раціональная идея такого состоянія a priori вызываетъ другую идею—недостаточной обезпеченности противъ насилія до того момента, какъ установится государственный порядокъ. Въ другомъ мѣстѣ Кантъ выражается еще болѣе въ духѣ Гоббса: „для людей естественное состояніе есть состояніе не мира, а войны“ [2]). Эта необезпеченность, даже неосуществимость права заставляетъ стремиться къ выходу изъ естественнаго состоянія и къ образованію государства. Договоръ, въ силу котораго народъ организуется въ государство, т. е. всѣ (omnes et singuli) отрекаются отъ естественной свободы, чтобы тотчасъ же осуществить ее, воспользоваться ею въ качествѣ членовъ государства, называется первобытнымъ договоромъ.

Принимая договорную теорію происхожденія государства, Кантъ, однако, далекъ отъ того, чтобы видѣть въ договорѣ историческій фактъ. „Тщетно доискиваться возникновенія государства—вѣдь дикари не составляютъ письменнаго акта о подчиненіи праву“ [3]). Это апріорная идея, объясняющая то, чего не можетъ объяснить опытное знаніе. Таково требованіе разума, хотя бы въ исторической дѣйствительности этого и не было.

X. Въ представленіи Канта о государственной власти ясно обнаруживается вліяніе Руссо и Монтескьё.

Слѣдуя Руссо, Кантъ признаетъ суверенитетъ только за народомъ, за общею волею. Эту мысль онъ настойчиво проводитъ черезъ все свое „Ученіе о правѣ“, хотя въ своихъ выводахъ далеко не проявляетъ послѣдовательности. Слѣдуя Монтескьё, Кантъ въ основу ученія о государственной власти кладетъ начало раздѣленія властей.

„Въ государствѣ имѣются три власти, т. е. соединенная общая воля выражается въ трехъ лицахъ (trias politica): верховная власть (суверенитетъ) въ лицѣ законодателя, исполнительная власть (основанная на законѣ) въ лицѣ правителя,

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 192.

[2]) *Къ вѣчному миру*, франц. пер. Tissot, 1853, стр. 259, и еще *„Религія въ предѣлахъ чистаго разума“*, I.

[3]) *Rechtslehre*, стр. 240.

и судебная власть (признающая за каждымъ Мое-и-Твое согласно закону) въ лицѣ судьи“ [1]). Принципъ раздѣленія властей безусловно необходимъ. Правительство, которому принадлежала бы въ то же время законодательная функція, было бы деспотическимъ. Точно также народъ (законодатель) не можетъ быть одновременно правительствомъ, потому что послѣднее подчинено законамъ, связано ими, т. е. волею суверена, а это привело бы къ внутреннему противорѣчію. И наконецъ кто предписываетъ и правитъ, тотъ не можетъ быть судьею“ [2]). Однако Кантъ обращаетъ вниманіе на то, что всѣ три власти въ государствѣ не что иное, какъ выраженіе соединенной воли народа [3]).

Съ точки зрѣнія достоинства каждой изъ властей слѣдуетъ признать, что власть законодателя въ дѣлѣ опредѣленія Моего-и-Твоего безупречна; власть правителя въ дѣлѣ исполненія — непреодолима; и власть высшаго суда — неизмѣнна [4]).

Законодательная власть можетъ принадлежать только общенародной волѣ. Эта воля выражается въ подачѣ голоса со стороны гражданъ. Граждане, какъ таковые, обладаютъ тремя неотъемлемыми свойствами (аттрибутами): законною свободою, гражданскимъ равенствомъ и гражданскою самостоятельностью. Законная свобода состоитъ въ правѣ повиноваться лишь тому закону, въ созданіи котораго гражданинъ участвовалъ своимъ голосомъ. Гражданское равенство дается признаніемъ равныхъ правъ за всѣми гражданами: въ предѣлахъ равнаго подчиненія закону допустимо лишь моральное преобладаніе одного надъ другимъ. Наконецъ, гражданская самостоятельность заключается въ томъ, что своимъ существованіемъ и самосохраненіемъ гражданинъ обязанъ своимъ собственнымъ силамъ, а не чьему либо усмотрѣнію [5]). Только при наличности этихъ аттрибутовъ гражданинъ можетъ осуществлять свою законодательную волю. Съ точки зрѣнія этихъ аттрибутовъ Кантъ протестуетъ противъ

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 195.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 200.
[3]) *Rechtslehre*, стр. 238.
[4]) *Rechtslehre*, стр. 200.
[5]) Понятіе о свободѣ, равенствѣ и самостоятельности, даваемое Кантомъ въ *Rechtslehre*, стр. 196, расходится съ понятіемъ, даннымъ въ *„Вѣрное въ теоріи, невѣрно на практикѣ“*, франц. перев. Tissot, 1853, стр. 374.

полицейскаго государства, которое печется о счастіи гражданъ, не давая имъ самимъ опредѣлять свое благополучіе по собственному усмотрѣнію. Такое государство Кантъ называетъ патріархальнымъ, потому что оно стремится уподобиться отцу, въ отличіе отъ патріотическаго государства, гдѣ каждый чувствуетъ себя въ родномъ лонѣ [1]).

XI. Формы правленія классифицируются Кантомъ по слѣдующему признаку: предписываетъ ли одинъ всѣмъ, или нѣсколько равныхъ между собою предписываютъ совмѣстно всѣмъ остальнымъ, или же, наконецъ, всѣ сообща предписываютъ каждому. Соотвѣтственно тому складываются три формы государственнаго устройства: автократія, аристократія и демократія [2]). Съ другой точки зрѣнія формы правленія различаются, смотря по тому, осуществленъ ли въ данномъ государственномъ строѣ принципъ раздѣленія властей. Тамъ, гдѣ раздѣленіе проведено—форма правленія республиканская, гдѣ этого нѣтъ—тамъ форма правленія деспотическая. Автократія и непосредственная демократія—равно деспотическія формы [3]).

Какая же форма правленія является лучшею? Отъ Канта можно было ожидать рѣшительнаго отвѣта на этотъ вопросъ, при томъ независимаго отъ практической осуществимости. Между тѣмъ Кантъ ограничивается указаніемъ, что лучшая форма та, которая наиболѣе проста. Съ этой точки зрѣнія демократія наименѣе удовлетворительна, потому что она наиболѣе сложна. Очевидно, самою простою является автократія, но при ней подданные перестаютъ быть гражданами. Невелико утѣшеніе въ томъ, будто автократія есть лучшая форма правленія, если хорошъ монархъ (т. е. если онъ не только желаетъ добра, но и знаетъ, въ чемъ оно состоитъ),—вѣдь это не болѣе какъ тавтологія: наилучшій государственный строй есть тотъ, благодаря которому правитель государства дѣлается наилучшимъ правителемъ, другими словами—наилучшій строй есть тотъ, который лучше всѣхъ [4]). Эта сомнительная тавтологія толкаетъ Канта на еще болѣе сомнительное разъясненіе. Сказанное объ автократіи не отно-

---

[1]) Observation sur le lieu commun: telle chose qui peut être juste en théorie ne convient plus dans la pratique, стр. 375.

[2]) *Rechtslehre*, стр. 238.

[3]) *Къ вѣчному миру*, франц. перев. 1853, стр. 265—266.

[4]) *Rechtslehre*, стр. 239—240.

сится къ монархіи, потому что монархъ есть только представитель суверена, тогда какъ автократъ самъ суверенъ. Непонятно, какъ могъ Кантъ признать автократа сувереномъ, когда по его же мнѣнію суверенитетъ всегда въ народной волѣ, и откуда вывелъ Кантъ представительство монарха? Въ другомъ мѣстѣ, позднѣе, Кантъ высказался въ пользу республики, подъ которою онъ понимаетъ представительный образъ правленія [1]).

Какъ возможно измѣненіе государственнаго строя, переходъ отъ одной формы правленія къ другой? Измѣненіе (негоднаго) государственнаго устройства, которое порою является необходимымъ, можетъ быть произведено только сувереномъ путемъ реформы, но не народомъ путемъ революціи" [2]). Такъ какъ автократъ самъ суверенъ, то, очевидно, переходъ отъ абсолютизма къ представительному правленію можетъ осуществиться лишь путемъ самоограниченія, путемъ октроированія конституціи [3]).

Недопустимость измѣненія формы правленія путемъ революціоннымъ Кантъ доказываетъ слѣдующими соображеніями. Государственный строй, какъ и законы, носитъ печать святости и неприкосновенности, имѣетъ какъ бы высшее, нечеловѣческое происхожденіе. „Таковъ именно смыслъ положенія: нѣсть власти аще не отъ Бога. Его надо понимать не какъ историческій принципъ, но какъ принципъ чистаго разума, диктующій обязательность повиновенія законодательной власти, каково бы ни было ея происхожденія" [4]). Кантъ не могъ не предвидѣть, что именно съ раціоналистической точки зрѣнія возможна критика государственнаго строя, не отвѣчающаго требованіямъ чистаго разума, возможна ссылка на первоначальный договоръ, какъ на чистую идею. Предупреждая это возраженіе, Кантъ заявляетъ, что ссылка на договоръ для гражданъ, уже находящихся въ государственномъ состояніи, не имѣетъ никакого значенія. „Это пустые

---

[1]) *Къ вѣчному миру*, франц. пер. Tissot, 1853, стр. 261.

[2]) *Rechtslehre*, стр. 208—209.

[3]) Напрасно К у н о-Ф и ш е р ъ, *Исторія новой философіи*, т. V, стр. 162, старается доказать, будто утвержденіе, что по Канту переходъ къ конституціонному образу правленія для Пруссіи путемъ единственно октроированія, не вяжется съ заявленіями нашего философа. Выводъ логически вытекаетъ изъ его заявленій.

[4]) *Rechtslehre*, стр. 204.

и опасные для государства разговоры". Онъ не замѣчаетъ, что этимъ заявленіемъ придаетъ государственному договору не раціоналистическій, а историческій характеръ.

Право сопротивленія и низверженія власти не можетъ быть предоставлено конституціей никому. Если бы и была составлена такая статья, которая давала бы право сопротивляться суверену на случай нарушенія имъ конституціи, то это было бы явнымъ противорѣчіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, получившій право на сопротивленіе долженъ бы, для его осуществленія, обладать большею, или по крайней мѣрѣ не меньшей силой, чѣмъ суверенъ. Но тогда не тотъ суверенъ, кому можно сопротивляться, а тотъ, кто можетъ сопротивляться [1]). Противъ этого аргумента, такъ же какъ и противъ положенія, что у суверена по отношенію къ подвластнымъ имѣются только права, но не обязанности [2]), заимствовано отъ Гоббса),—нельзя было бы ничего возразить, если бы только Кантъ, во-первыхъ, стоялъ на положительной, а не на раціоналистической точкѣ зрѣнія, и, во-вторыхъ, если бы онъ не забылъ, что суверенъ—это народъ, а не монархъ, который только представитель суверенитета. Между тѣмъ, говоря о сопротивленіи, Кантъ все время имѣетъ въ виду именно монарха.

Противъ монарха недопустимо ни возмущеніе (seditio), ни возстаніе (rebellio). Судъ надъ монархомъ представляетъ собою полное извращеніе идеи права: возставшій народъ выступаетъ за свое собственное дѣло, а никто не можетъ быть судьею въ собственномъ дѣлѣ. Неправомѣрно и наказаніе монарха, который, въ качествѣ такового, не можетъ сдѣлать зла (Кантъ ссылается на англійскій принципъ). Притомъ наказаніе составляетъ дѣло исполнительной власти, а такъ какъ монархъ и есть сама исполнительная власть, то правомѣрно возможно лишь самонаказаніе съ его стороны [3]). Казнь монарха, какъ Карла I или Людовика XVI, по своей неправомѣрности способна поразить ужасомъ разумъ человѣка, проникнутаго идеей права. При мысли о цареубійствѣ Кантъ выходитъ изъ обычнаго, свойственнаго ему спокойствія [4]).

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 205.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 204.
[3]) *Rechtslehre*, стр. 201.
[4]) *Rechtslehre*, стр. 206.

„Самая легкая попытка въ этомъ направленіи составляетъ государственную измѣну. Преступникъ этого рода долженъ быть наказанъ смертью, какъ за покушеніе убить свою родину-мать (parricida)". Странно, что къ вопросу о цареубійствѣ Кантъ подошелъ съ политической, а не съ этической точки зрѣнія, не со стороны абсолютной цѣнности человѣческой жизни.

Отвергая такъ рѣшительно активное сопротивленіе, Кантъ готовъ допустить пассивное сопротивленіе. Онъ согласенъ даже признать его правомѣрную необходимость при томъ однако условіи, чтобы оно исходило не отъ народа, а отъ законодательной власти. „При государственномъ устройствѣ, въ которомъ народъ можетъ черезъ своихъ представителей (въ парламентѣ) законно сопротивляться правительству или его представителю (министру)—такое устройство называется ограниченнымъ,—нѣтъ активнаго сопротивленія (со стороны произвольно собранной части народа съ цѣлью побудить правительство къ извѣстному акту, слѣдовательно съ цѣлью выполнить актъ исполнительной власти), но есть только отрицательное сопротивленіе, т. е. отказъ народа (въ парламентѣ). Это сопротивленіе позволяетъ не всегда удовлетворять требованія, какія правительство предъявляетъ нерѣдко во имя государства. Если бы эти требованія не встрѣчали оппозиціи,—это было бы вѣрнымъ признакомъ, что народъ испорченъ, что его представители продажны, что глава государства дѣйствуетъ деспотически черезъ своего министра, а послѣдній—предатель народа" [1]). Такимъ образомъ Кантъ допускаетъ только одну форму сопротивленія—посредствомъ бюджета. Ошибка Канта заключается въ томъ, что онъ въ осуществленіи парламентомъ своего бюджетнаго права увидѣлъ пассивное сопротивленіе. Идея конституціонной монархіи не раскрылась вполнѣ Канту. Кантъ умалчиваетъ по вопросу, какъ въ абсолютной монархіи путемъ пассивнаго сопротивленія доказать, что народъ еще не испорченъ.

XII. Можетъ быть, нигдѣ не выразилъ Кантъ такъ настойчиво свое отвращеніе къ телеологической точкѣ зрѣнія, какъ въ ученіи объ уголовномъ правѣ, и, можетъ быть, нигдѣ такъ ярко не обнаружилась вся невозможность строить правовыя воззрѣнія внѣ этой точки зрѣнія.

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 210—211.

Что̀ такое наказаніе? Необходимо различать естественное наказаніе (poena naturalis) и правовое наказаніе (poena forensis). Въ силу природы пророкъ несетъ самъ въ себѣ страданіе, какъ кару. Правовое наказаніе устанавливается законодателемъ. Наказаніе есть причиненіе страданія со стороны власти виновнику нарушенія закона [1]). Оно должно быть наложено на преступника не по какимъ либо соображеніямъ цѣлесообразности, а исключительно потому, что совершено преступленіе. Цѣлесообразность неумѣстна въ карательной области по той причинѣ, что человѣкъ никогда не можетъ быть средствомъ для достиженія какихъ либо цѣлей—онъ всегда цѣль самъ по себѣ. Преступникъ наказывается не для того, чтобы, а потому, что *уголовный законъ* есть категорическій императивъ [2]). Это требованіе настолько безусловно, что „если бы гражданское общество должно было бы, съ общаго согласія, распасться (ну, напр., если бы народъ, жившій на островѣ, рѣшилъ покинуть его и разсѣяться), то послѣдній убійца, содержащійся въ тюрьмѣ, долженъ быть преданъ смерти раньше, чѣмъ будетъ расторгнутъ государственный договоръ, дабы никто не избѣгъ наказанія за свое преступленіе“ [3]).

Каковъ же принципъ карательной дѣятельности? На чемъ должна быть построена мѣра наказанія? По мнѣнію Канта, такимъ принципомъ можетъ быть только начало равенства кары съ преступленіемъ (jus talionis).

Это начало равенства примѣняется легко при убійствѣ. Отнявшій жизнь у другого долженъ самъ ея лишиться. Для Канта это вопросъ, не возбуждающій сомнѣнія въ его общей постановкѣ. Онъ глубоко возмущается жалкими софизмами Беккаріи, который, изъ ложно понимаемой гуманности, возстаетъ противъ смертной казни. Но нѣкоторыя частности смущаютъ и Канта. Смерти должны быть преданы какъ самые убійцы, такъ и вообще всѣ соучастники, въ томъ числѣ и подстрекатели. Но событія дня наводятъ Канта на слѣдующее сомнѣніе. Какъ поступить, если число соучастниковъ такъ велико, что государство, желая покарать всѣхъ преступ-

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 225. Ср. *Критика практическаго разума*, стр. 48.

[2]) *Rechtslehre*, стр. 226—227. Нельзя при этомъ не вспомнить словъ Протагора (ср. стр. 41).

[3]) *Rechtslehre*, стр. 229.

никовъ, должно было бы предать смерти всѣхъ своихъ подданныхъ? Остается одно: въ законодательномъ порядкѣ замѣнить смертную казнь, напр., депортаціей [1]). Кантъ не разъясняетъ однако, какъ примѣнить эту кару ко всѣмъ подданнымъ, и, если такая всеобщая кара возможна, на какомъ основаніи замѣнять смертную казнь депортаціей?

Другой случай, смущающій Канта, это дѣтоубійство. Онъ находитъ смертную казнь здѣсь непримѣнимой. Но не соображенія гуманности подсказываютъ Канту такое рѣшеніе, а, наоборотъ, требованія ригоризма. „Ребенокъ, рожденный внѣ брака, есть ребенокъ рожденный внѣ закона (потому что бракъ это—законъ); слѣдовательно, это ребенокъ, рожденный внѣ покровительства законовъ. Онъ попалъ въ государство какъ контрабандный товаръ, а потому государство можетъ игнорировать его существованіе, такъ какъ онъ не долженъ бы вовсе существовать, а слѣдовательно государство въ правѣ игнорировать и его уничтоженіе [2]).

Въ другихъ преступленіяхъ не такъ легко провести начало равенства, какъ при убійствѣ, и Кантъ довольно искусственно подгоняетъ кару къ преступленію. Такъ при обидѣ, нанесенной словомъ, предлагается унизить обидчика, обязавъ его публично поцѣловать руку обиженнаго. Тотъ, кто крадетъ, уничтожаетъ увѣренность всѣхъ въ своемъ правѣ собственности. Всѣхъ—значитъ и свою собственную. Чтобы возвратить ему обезпеченность, государство заставляетъ его зарабатывать себѣ кусокъ хлѣба принудительнымъ трудомъ въ тюрьмѣ или на каторгѣ, а можетъ быть, даже въ рабствѣ [3]).

Одною изъ важныхъ прерогативъ суверена является право помилованія, т. е. смягченія или полнаго устраненія кары. Кантъ отвергаетъ допустимость помилованія въ отношеніи преступленій, совершенныхъ гражданами противъ гражданъ, но допускаетъ помилованіе, когда дѣло касается оскорбленій самого суверена, которое характеризуется, какъ оскорбленіе величества [4]). Кантъ забылъ, что съ его точки зрѣнія суверенъ—это народная воля, а не монархъ, и что оскорбленіе монарха не есть частное дѣло.

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 231.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 234.
[3]) *Rechtslehre*, стр. 229.
[4]) *Rechtslehre*, стр. 236.

Таково приложеніе высокой этики категорическаго императива къ вопросамъ уголовнаго права. Вліяніе воззрѣнія Канта на наказаніе, получившее названіе теоріи нравственнаго возмездія, было до половины XIX столѣтія господствующимъ среди криминалистовъ и уступало только вліянію Гегеля.

XIII. Въ противоположность прошлому столѣтію, характеризующемуся націоналистическими тенденціями, XVIII вѣкъ проникнутъ идеей космополитизма. Людямъ эпохи просвѣщенія была чужда та вражда и то взаимное отчужденіе, которыя создались позднѣе, подъ вліяніемъ наполеоновскихъ войнъ.

Сынъ своего вѣка, Кантъ далекъ отъ національнаго пристрастія. Онъ весь проникнутъ общечеловѣческими идеалами. На космополитическихъ началахъ строитъ онъ свое ученіе въ области международнаго права.

Исходнымъ пунктомъ для идеи международнаго права являются положенія: что народы въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ находятся въ состояніи не правовомъ; что это состояніе есть состояніе войны, хотя бы въ дѣйствительности война и не была постояннымъ явленіемъ [1]). Отсюда вытекаетъ задача опредѣлить отношеніе государства къ государству: 1) до войны, 2) во время войны, 3) послѣ войны.

Право вести войну вытекаетъ необходимо изъ того, что за отсутствіемъ суда, которымъ споры разрѣшаются въ гражданскомъ состояніи, государствамъ, находящимся въ естественномъ состояніи, только и остается, что осуществить свои права силою. Цѣль войны—только осуществленіе права: цѣль войны не можетъ быть ни карательная, ни завоевательная [2]). Правомѣрная война—только оборонительная, т. е. направленная на защиту существованія отъ угрожающей государству опасности.

Миръ, конечно, лучше войны. Сохраненіе его достигается съ одной стороны внутреннею организаціей каждаго государства, съ другой международнымъ союзомъ государствъ. Только республиканскій строй, подъ которымъ Кантъ понимаетъ конституціонную монархію, основанную на принципѣ раздѣленія властей, даетъ истинную гарантію мира. Предполагая,

---

[1]) *Rechtslehre*, стр. 246.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 232.

что въ такомъ строѣ право объявленія войны принадлежитъ законодательному собранію, Кантъ убѣжденъ, что граждане не легко рѣшатся на этотъ шагъ. Вѣдь надо самому становиться въ ряды солдатъ, самому переносить всевозможныя лишенія и бѣдствія военнаго времени, изъ собственнаго кошелька давать средства на войну. Тамъ же, гдѣ подданные не граждане, объявленіе войны дѣло самое легкое, она ничего не стоитъ главѣ—собственнику государства, но не члену государства,—это не лишаетъ его удовольствій роскошнаго стола, веселой охоты, придворной жизни и т. п. [1]). Но полное торжество мира возможно лишь съ осуществленіемъ великой идеи объединенія всѣхъ государствъ на началѣ права. Это право Кантъ называетъ космополитическимъ (jus cosmopolitum). Идея такого права вытекаетъ вовсе не изъ филантропіи,—это есть требованіе самого права, это есть категорическій императивъ. Вопросъ не въ томъ, возможно ли такое правовое сплоченіе въ дѣйствительности. Мы должны поступать такъ, какъ будто это сплоченіе должно наступать, хотя бы мы даже знали, что оно не наступитъ [2]).

Однако Кантъ не думаетъ, что эта идея неосуществима. Не считаясь съ національными препятствіями, онъ видитъ затрудненіе лишь въ огромномъ размѣрѣ обширнаго мірового государства и въ трудности управленія. Поэтому онъ стоитъ за федерацію государствъ, при которой каждое изъ нихъ, не теряя своей суверенной самостоятельности, было бы членомъ высшаго правового общенія [3]).

Эта мысль о всеобщемъ международномъ союзѣ съ цѣлью обезпечить высшій миръ, составляетъ любимую мечту Канта, къ которой онъ не разъ возвращается, и осуществленіе которой, какъ онъ полагалъ, зависитъ отъ того, насколько будутъ прислушиваться къ голосу философовъ.

---

[1]) *Къ вѣчному миру*, франц. пер. Tissot, 1853, стр. 264.
[2]) *Rechtslehre*, стр. 243.
[3]) *Къ вѣчному миру*, стр. 268.

§ 35. Фихте.

Литература: Куно-Фишеръ, *Исторія новой философіи*, т. VI, (готовится рус. перев.); курсы по исторіи философіи права Виндельбанда, Фалькенберга, Гефдинга; Gutman, *Fichte's Socialpädogogik*, 1907. По философіи права: Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, т. III, стр. 397—442; Градовскій, *Возрожденіе Германіи и Фихте старшій* „Бесѣда", 1871, кн. V, стр. 52—109); Изданія сочиненій принадлежатъ сыну философа Sämmliche Werke, въ 8 томахъ, 1845—1846, и передъ этимъ въ трехъ томахъ имъ же изданы (1834—1835) посмертныя произведенія отца въ трехъ томахъ. Въ русскомъ переводѣ имѣются „Назначеніе человѣка", 1906, и „Основныя черты современной эпохи", 1906; Біографія философа Фихте также написана сыномъ въ 1830 году.

I. Іоганнъ Готлибъ Фихте родился въ 1762 году въ небольшомъ городкѣ Верхняго Лаузица, въ бѣдной семьѣ ткача или тесемщика. Самъ онъ въ дѣтствѣ, кажется, пасъ гусей. Поразительная способность мальчика запоминать содержаніе проповѣдей обратила на него вниманіе одного барона, который далъ ему возможность получить не только элементарное школьное образованіе, но и высшее—въ университетахъ Іены и Лейпцига, гдѣ онъ изучалъ богословіе.

Окончаніе университета поставило Фихта въ трудное матеріальное положеніе и выходъ изъ него представился въ скромномъ трудѣ домашняго учителя или проповѣдника. Но судьба судила иначе, и Фихте пришлось выйти на путь широкой научной и политической дѣятельности.

Переводъ въ Кёнигебергъ далъ Фихте возможность личнаго знакомства съ Кантомъ. Мало того. Отпечатанное при содѣйствіи Канта сочиненіе Фихте „Опытъ критики всякаго откровенія", вышло по какой-то случайности безъ имени автора и было приписано самому Канту. Когда авторъ обнаружился, онъ сталъ уже извѣстенъ.

Въ 1794 году Фихте получилъ приглашеніе на каѳедру въ Іену, гдѣ онъ съ большимъ успѣхомъ выполнялъ свое профессорское назначеніе. Не довольствуясь положеніемъ преподавателя, Фихте захотѣлъ быть учителемъ въ широкомъ смыслѣ и началъ борьбу противъ безпутнаго духа студенческой жизни. Рѣзкость его проповѣди привела въ обострению его отношеній со студенчествомъ, что̀ кончилось нападеніемъ на его домъ, въ которомъ были перебиты стекла.

Пришлось временно покинуть Іену. Одновременно у Фихте произошло столкновеніе съ духовенствомъ, которое было недовольно мятежнымъ духомъ Фихте и обвинило его въ атеизмѣ.

Обвиненіе въ атеизмѣ заставило Фихте выступить съ такою рѣшительною защитою, что положеніе еще болѣе обострилось. Въ своей „Апелляціи къ обществу“ Фихте заявилъ, что его преслѣдуютъ не за мнимый атеизмъ, а за демократизмъ. Надѣясь на своихъ товарищей-профессоровъ, Фихте послалъ угрозу правительству, что въ случаѣ выговора ему, всѣ профессора подаютъ въ отставку. Правительство приняло вызовъ, онъ вышелъ въ отставку, но, конечно, за нимъ никто не послѣдовалъ.

Въ 1805 году Фихте попадаетъ въ Пруссію, но академическая дѣятельность прерывается вступленіемъ французскихъ войскъ. Фихте вынужденъ бѣжать за границу. Въ это время онъ получаетъ предложеніе въ Россію, въ открываемый въ то время Харьковскій университетъ. Но Фихте возвратился въ Берлинъ.

Съ этого времени въ Фихте пробуждается патріотъ. Всѣ его помыслы обращены на борьбу съ чужеземнымъ игомъ и на поднятіе національнаго духа. Въ 1808 году онъ произнесъ свои замѣчательныя „Рѣчи къ нѣмецкому народу“. Онъ готовъ былъ служить проповѣдникомъ въ родныхъ войскахъ, чтобы поднимать воинственное настроеніе солдатъ. Вмѣстѣ съ женою онъ самоотверженно ухаживаетъ за ранеными и умираетъ въ 1814 году, зараженный въ лазаретѣ горячкою, исполняя свой патріотическій долгъ.

II. Бурная жизнь Фихте составляетъ полную противоположность кабинетной жизни Канта. Человѣкъ огромной воли, Фихте отличался прямолинейностью и непримиримостью, которыя, нерѣдко, безъ всякой пользы для дѣла, осложняли его отношенія. Но главною отличительною чертою его характера является активность. Это не только твердая воля, но и воля, стремящаяся неудержимо къ внѣшнему проявленію. Борьба составляетъ смыслъ всей жизни Фихте. Какъ и Кантъ, Фихте ставитъ задачею своей дѣятельности служеніе долгу. Но различіе между этими высоко нравственными характерами то, что Кантъ никогда не дѣлалъ того, что̀ противорѣчило бы долгу, а Фихте дѣлалъ все, что подсказывалъ ему долгъ.

„Какую кто изберетъ философію—это зависитъ отъ того,

каковъ тотъ или другой человѣкъ". Фихте могла увлечь лишь философія, проникнутая высокимъ возбуждающимъ нравственнымъ идеаломъ. Изученіе философіи Спинозы, съ его детерминизмомъ, дѣйствовало удручающе на натуру, вѣрующую въ свою силу, въ свою свободу и рвущуюся проявить свою личность. Чтеніе „Критики практическаго разума" дало Фихте именно то, чего онъ искалъ всей душой, и опредѣлило тотъ философскій путь, которымъ слѣдовало итти. „Я живу въ иномъ мірѣ съ того времени, какъ прочелъ „Критику практическаго разума". Я усвоилъ себѣ возвышенную мораль и вмѣсто того, чтобы заниматься вещами внѣ меня сталъ больше заниматься самимъ собою". Не столько недостатокъ въ естественно-научныхъ познаніяхъ, который Фихте, конечно, могъ бы восполнить, сколько именно характеръ его, складъ его мышленія опредѣляли то, что весь его философскій интересъ сосредоточился на общественныхъ вопросахъ, на нравственности и политикѣ.

Но именно въ этой области самый сильный умъ не въ состояніи отрѣшиться отъ исторической обстановки. Поддаваясь общему теченію мысли своего времени, Фихте выступаетъ горячимъ поборникомъ политической свободы и общечеловѣческихъ идеаловъ. Въ этомъ направленіи составлены „Основы естественнаго права на началахъ наукословія", 1796. Съ восторгомъ привѣтствуетъ онъ дѣло французской революціи. Разъясненію и прославленію великаго событія посвящаетъ Фихте большую работу „Опытъ освѣщенія сужденій публики о французской революціи", 1793, въ которой онъ отстаиваетъ правомѣрность революціи въ принципѣ.

Но оборотъ, какой стало принимать революціонное движеніе и отношеніе его къ неимущимъ классамъ толкнули Фихте въ противоположную сторону. Онъ увлекается не столько политическими и юридическими вопросами, сколько экономическими, онъ подходитъ къ общественной жизни не съ мѣркою либерализма, а съ мѣркою соціализма. Въ этомъ духѣ составлено его „Замкнутое торговое государство" 1800 года.

Наконецъ, Фихте долженъ былъ отказаться отъ космополитизма въ пользу націонализма. Этотъ переворотъ въ направленіи его мысли былъ вызванъ ходомъ внѣшнихъ событій. Германіи пришлось напрячь всѣ свои силы въ борьбѣ противъ иноземнаго господства, и эту борьбу могли вынести

не развращенныя правительства, а только самъ народъ, воспрянувшій въ сознаніи своего униженія. Только поднятіе народнаго духа, только объединеніе народа на общихъ преданіяхъ могли выполнить эту задачу. И Фихте весь отдался пробужденію этого духа. Для этого ему пришлось стать на національную точку зрѣнія.

Въ этомъ послѣднемъ періодѣ своей дѣятельности Фихте уже вступаетъ въ новый историческій періодъ, но не сливается съ нимъ. Онъ не проникся тѣмъ реакціоннымъ духомъ, какой былъ свойственъ этому направленію. Онъ остался вѣренъ культу свободы. Въ первую эпоху своего творчества Фихте служитъ человѣческой свободѣ, въ послѣднюю—свободѣ національной. Но Фихте никогда не смотрѣлъ назадъ, не убѣждалъ возврата къ старому: напротивъ, онъ пробуждалъ самосознаніе германскаго народа для того, чтобы заложить основы новаго государственнаго и общественнаго строя.

III. Исходнымъ началомъ для философіи Фихте служитъ критицизмъ Канта. Критическая философія Канта даетъ лишь фундаментъ и матеріалъ для построенія системы, но не самую систему. Выводы Канта должны быть еще сведены въ связное единство. Главное сочиненіе Фихте, „Основныя начала общаго наукословія“, неоднократно передѣланное авторомъ, имѣетъ своею цѣлью завершить идеализмъ, намѣченный, но не поставленный прямо Кантомъ. Самъ Фихте признаетъ себя только послѣдователемъ Канта. „Я давно уже говорю, и теперь снова повторяю, что моя система,—это та же Кантовская“ [1]). Но Фихте повелъ философскую мысль именно туда, куда Кантъ предостерегалъ ходить. Задавшись цѣлью развить такую систему, чтобы изъ субъекта объяснялся объектъ, а изъ представленія—бытіе, Фихте выдвинулъ міровоззрѣніе, получившее названіе субъективнаго идеализма.

Ошибка Канта состоитъ въ томъ, что онъ отдѣлилъ теоретическую философію отъ практической. Между тѣмъ нравственное сознаніе требуетъ ихъ соединенія, дуализмъ познанія и воли нетерпимъ. Не дѣятельность человѣка обусловливается познаніемъ, а сама дѣятельность творитъ познаніе. Съ точки зрѣнія Канта разумъ со всѣми его формами составляетъ организацію, уже данную и раскрываемую критицизмомъ, какъ нѣчто независимое отъ индивида. Но съ точки

---

[1]) *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke, т. I, стр. 420.

зрѣнія Фихте эта организація сама создается разумомъ, актомъ мышленія о самомъ себѣ. Если Кантъ призналъ автономную волю, то Фихте признаетъ автономію и за теоретическимъ разумомъ.

Философія Фихте строится на общихъ и необходимыхъ фактахъ самосознанія. Чтобы встать на путь познанія, „Обратись мыслью къ самому себѣ; отврати твой взоръ отъ всего, что тебя окружаетъ, и устреми его внутрь себя,—таково первое требованіе, какое предъявляетъ философія къ своему ученику“ [1]). И затѣмъ наблюдай, что̀ ты дѣлаешь, когда мыслишь о своемъ „Я“. Это „Я“ сознается всегда не какъ фактъ, а какъ дѣятельность. Мышленіе обнаруживается только какъ дѣйствіе. Въ этой дѣятельности „Я“ сознаетъ себя какъ нѣчто единое, тождественное самому себѣ. Такимъ образомъ, первое основное положеніе, тезисъ, состоитъ въ томъ, что „Я“, по закону тождества (А=А), полагаетъ самого себя: „Я“ есмь. Но сознаніе этого „Я“ возникаетъ въ мышленіи по противоположенію съ чѣмъ-то ему чуждымъ, съ „не-Я“. Таково второе основное положеніе, антитезисъ, образованное по закону противорѣчія (А не=В). Этимъ положеніемъ сознаніе утверждаетъ существованіе „не-Я“. Тезисъ и антитезисъ должны быть соединены. Это „не-Я“ составляетъ представленіе, является въ сознаніи. Слѣдовательно, одно порожденіе того, что̀ мы назвали „Я“. Такимъ образомъ въ самосознаніи „Я“ и „не-Я“ умѣщаются, ограничивая другъ друга. Субъектъ не мыслится безъ объекта и объектъ не можетъ мыслиться безъ субъекта. Изъ этого взаимодѣйствія получается третье основное положеніе, синтезъ, по закону достаточнаго основанія, что „Я“ и „не-Я“ взаимно опредѣляютъ другъ друга.

Если въ самосознаніи „Я“ опредѣляется посредствомъ „не-Я“ причинность логическая, то это будетъ теоретическое „Я“. Если же, напротивъ, „не-Я“ опредѣляется посредствомъ „Я“ причинность дѣйствія, то „Я“ будетъ практическимъ. Съ точки зрѣнія Фихте первенство на сторонѣ практическаго „Я“ и, если „Я“ бываетъ теоретическимъ, то только для того, чтобы стать практическимъ.

IV. „Наукословіе“ приводитъ въ результатѣ къ признанію, что „Я“ не бытіе, а сама дѣятельность. „Я“ должно быть

---

[1]) *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke, т. I, стр. 422.

всегда дѣятельнымъ. Существуетъ только наше собственное „Я“, и то лишь настолько, насколько оно дѣйствуетъ. Изъ его дѣятельности возникаетъ видимый міръ, который есть не что иное, какъ сумма нашихъ представленій. Но именно поэтому сущность нашей души постигается только въ процессѣ творенія представленій. „Мы дѣйствуемъ настоящимъ образомъ только по указаніямъ свободной нравственной воли, мы вполнѣ выражаемъ наше „Я“ только тогда, когда стараемся превратить воображаемый міръ въ міръ свободы, въ вѣчно созидаемое, сверхчувственное царство добра“.

Отсюда этика Фихте занимаетъ крайне активный характеръ. Коренное зло въ человѣческой природѣ—это косность. Нравственность заключается въ постоянномъ проявленіи своего „Я“, въ неустанной борьбѣ противъ тѣхъ препятствій, какія ставятся моему „Я“ со стороны окружающей среды. Дѣятельность для дѣятельности. Нравственная личность не знаетъ отдыха въ преодолѣніи препятствій. Ясно, что мораль представляетъ непремѣнно общественную среду для своего проявленія. Осуществленіе нравственной задачи немыслимо безъ существованія другихъ разумныхъ существъ.

Принципъ нравственнаго поведенія формулируется Фихте слѣдующимъ образомъ: дѣйствуй всегда по глубокому убѣжденію въ своемъ долгѣ. Иначе: дѣйствуй по совѣсти [1]). Или еще иначе: исполняй всегда свое назначеніе [2]). Здѣсь возбуждается рядъ вопросовъ, что̀ такое долгъ, что̀ можетъ подсказать совѣсть, въ чемъ назначеніе человѣка? На эти вопросы Фихте отвѣчаетъ, что критерія правильности нашего убѣжденія относительно долга слѣдуетъ искать внутри человѣка, въ его сознаніи, въ его вѣрности своему „Я“ [3]). Въ совѣсти сомнѣваться нельзя,—она не обманетъ. Надо лишь внимательно прислушиваться къ ея голосу. Выполненіе назначенія человѣка заключается въ вѣчномъ стремленіи къ дѣятельности, къ процвѣтанію своего „Я“, къ настойчивому осуществленію своихъ идеаловъ.

Таковы отвѣты Фихте, которые сильно говорятъ чувству, но едва ли способны убѣдить мысль:

---

[1]) *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Werke, т. IV, стр. 156.

[2]) Werke, т. IV, стр. 150.

[3]) Werke, т. IV, стр. 170.

Если сущность нравственнаго поведенія въ дѣятельности, и притомъ проявляемой въ общественной средѣ, то государственный и правовой бытъ должны привлечь особенно вниманіе къ себѣ со стороны моралиста.

V. Я чувствую себя какъ существо разумное, т. е. свободное. Одновременно тѣмъ же нераздѣльнымъ актомъ мышленія я утверждаю другія свободныя существа. Этимъ очерчивается сфера свободы, въ который принимаютъ участіе многія существа. Я не приписываю себѣ одному всю свободу, какую я могу представить, потому что я долженъ допустить въ ту же сферу и другихъ, и удѣлить имъ часть свободы. Я ограничиваю себя въ моемъ стремленіи къ свободѣ тѣмъ, что я ее и другимъ предоставляю. Понятіе о правѣ есть такимъ образомъ понятіе о необходимомъ соотношеніи свободныхъ существъ [1]).

Таковъ общій ходъ разсужденія Фихте о правѣ, какъ условіи общежитія. Дальнѣйшее развитіе его ведется въ духѣ общей философіи Фихте. Понятіе о правѣ должно быть первоначальнымъ понятіемъ чистаго разума. Устанавливается оно путемъ дедукціи изъ понятія объ индивидѣ [2]). Строится оно на слѣдующихъ основныхъ положеніяхъ:

I. „Смертное разумное существо не можетъ полагать само себя, не признавъ за собой свободной дѣятельности“ [3]). Это положеніе вытекаетъ изъ общей философіи, которая установила, что самосознаніе дается лишь въ дѣйствіи, послѣднее основаніе котораго лежитъ въ самомъ человѣкѣ.

II. „Смертное разумное существо не можетъ признать за собой свободной дѣятельности во внѣшнемъ мірѣ, не признавъ ея также за другими, а слѣдовательно допустивъ существованіе, кромѣ себя, еще и другихъ разумныхъ существъ“ [4]). Это слѣдуетъ изъ того, что человѣкъ только между людьми человѣкъ; а такъ какъ онъ ничѣмъ инымъ быть не можетъ, то должны существовать другіе люди и притомъ во множественномъ числѣ. Это не произвольное мнѣніе, говоритъ Фихте, это строго доказуемая истина [5]).

III. „Смертное разумное существо не можетъ предполагать

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 8.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 52.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 17.
[4]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 30.
[5]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 39.

иныхъ смертныхъ разумныхъ существъ, кромѣ себя, не признавъ себя состоящимъ съ ними въ опредѣленномъ отношеніи, которое называется юридическимъ отношеніемъ“ [1]). Я могу требовать отъ другихъ, чтобы меня признавали за разумное существо, поскольку я самъ дѣйствую какъ разумное существо, но я долженъ требовать, чтобы другіе признавали меня таковымъ. Противопоставивъ себя другимъ, я утверждаю за собою сферу свободы, которую я отрицаю за другими.

Заключеніе слѣдуетъ изъ основныхъ положеній: „я долженъ признавать всякое свободное существо во всѣхъ случаяхъ за таковое, т. е. ограничивать свою свободу понятіемъ возможной его свободы“. Это взаимодѣйствіе въ ограниченіи свободы и называется юридическимъ отношеніемъ, а установленная формула поведенія есть юридическое положеніе [2]).

Такимъ образомъ Фихтевское понятіе о правѣ соотвѣтствуетъ его общей философіи. Право есть ограниченіе свободы одного свободою другого. Право возможно только тамъ, гдѣ есть столкновеніе свободы [3]). Нельзя мыслить о границахъ свободы съ одной стороны, не представивъ себѣ эти границы съ другой. Точка зрѣнія Фихте даетъ тотчасъ же нѣсколько важныхъ выводовъ. Всякое право есть право разума. Поэтому обычное право и писанное право не могутъ быть признаны правомъ, если противорѣчатъ разуму [4]). Право есть отношеніе только между людьми. Поэтому не имѣетъ юридическаго характера отношеніе къ природѣ, къ землѣ, къ животнымъ. Здѣсь возможно только господство, но не право. „Только когда вмѣстѣ со мной и другой проявляетъ свое господство на ту же вещь, возникаетъ вопросъ о правѣ на вещь, какъ сокращенное выраженіе вмѣсто настоящаго: о правѣ на вещь другихъ, устранить ихъ отъ пользованія этою вещью“ [5]). Съ другой стороны вопросы права умѣстны тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о дѣйствіяхъ, о внѣшнемъ выраженіи свободы. То, что̀ не проявляется во внѣ, но остается въ тайникѣ души, не входитъ въ сферу права.

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 41.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 52.
[3]) *Das System der Rechtslehre*, Nachgelassene Werke, т. II, стр. 529.
[4]) *Das System der Rechtslehre*, Nachgelassene Werke, т. II, стр. 499.
[5]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 55.

Поэтому неправильно говорить о правѣ на свободу мысли, свободу совѣсти и т. д.

Теперь возбуждается вопросъ, въ какомъ же отношеніи находится право къ морали. Отвѣтъ Фихте чисто отрицательный: онъ рѣшительно прерываетъ между ними сообщеніе. „Выведенное понятіе не имѣетъ ничего общаго съ нравственностью, выводится помимо ея, и уже въ этомъ, такъ какъ возможно установленіе лишь одного понятія, лежитъ фактическое доказательство, что оно не можетъ быть выведено изъ нравственности. И всѣ попытки такой дедукціи оказались неудачными. Понятіе о долгѣ, которое лежитъ въ основѣ нравственности, прямо противоположно понятію о правѣ. Нравственность категорически требуетъ долга: право лишь дозволяетъ, но не требуетъ никогда, чтобы право осуществилось. Даже часто нравственность запрещаетъ осуществленіе права, которое однако, по общему признанію, не перестаетъ быть правомъ“. Другой вопросъ, не придаетъ ли нравственность свою санкцію праву. Сущность права въ вынуждаемости. „Физическая сила, и она одна, даетъ въ этой области свою санкцію“ [1]).

Каждый дѣйствуетъ въ предѣлахъ, которые онъ считаетъ совмѣстимыми со свободою другихъ. Каждый самъ судитъ о границахъ допустимаго для него, слѣдовательно прежде всего „каждый по необходимости самъ себѣ судья“ [2]). Но представленія двухъ лицъ о границахъ, раздѣляющихъ ихъ взаимную свободу, могутъ оказаться несовпадающими, взаимное довѣріе потеряно, дѣло можетъ дойти до оружія. Единственный исходъ передать сужденіе о границѣ свободы каждаго въ руки третьяго лица [3]). Но чтобы я передалъ свое право сужденія о границѣ моей свободы третьему лицу, я долженъ быть увѣренъ, что это послѣднее будетъ судить о всѣхъ случаяхъ по тѣмъ же самымъ правиламъ, которыя я считаю разумными. Отсюда обнаруживается необходимость подвергнуть моему мнѣнію и одобрить нормы этихъ будущихъ правовыхъ сужденій, которыя будутъ прилагаться ко всѣмъ возможнымъ случаямъ, какіе могутъ представиться. „Право не признавать никакого закона, кромѣ того, какой

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 54.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 95.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 101.

мы сами дали себѣ", и составляетъ политическую свободу. Такія нормы называются положительными законами [1]). Такъ объясняетъ Фихте переходъ отъ естественнаго права къ положительному.

Возможность между людьми правового отношенія на почвѣ естественнаго права обусловливается взаимною добросовѣстностью и довѣріемъ [2]). Но ни то, ни другое не даны въ самомъ правѣ,—они лежатъ внѣ сферы естественнаго права. Каждый можетъ требовать легальности, но не моральности въ поведеніи другого [3]). Но какъ только добросовѣстность и довѣріе потеряны, правовое отношеніе становится невозможнымъ. Единственный выходъ изъ этого положенія—создать учрежденіе, которое придало бы праву непреодолимую силу и тѣмъ обезпечивало бы ее. Право (Rechtsgesetz) для своего существованія нуждается въ принужденіи (Zwangsgesetz). Однако это учрежденіе не должно дѣйствовать механически, во-первыхъ потому, что если бы это было возможно, этимъ была бы устранена свобода разумныхъ существъ, а во-вторыхъ потому, что механическое дѣйствіе непримѣнимо къ свободной волѣ. Учрежденіе должно обращаться къ самой волѣ и воздѣйствовать на нее, чтобы она слѣдовала своимъ собственнымъ велѣніямъ, а не стремилась бы къ тому, что̀ несовмѣстимо съ нравственной свободой [4]). Такой результатъ возможенъ, если каждое нарушеніе права вызоветъ для нарушителя соотвѣтственно равное нарушеніе его собственнаго права" [5]). Такъ вводитъ Фихте въ положеніе о правѣ моментъ принужденія.

VI. Передъ нами стоитъ задача реализовать ту силу, которою можетъ быть вынуждено право среди лицъ, живущихъ совмѣстно. Всѣ хотятъ обезпеченности границъ своихъ свободъ. Но каждый желаніе своей обезпеченности ставитъ впереди желанія обезпеченности другихъ.—Фихте формулируетъ этотъ внѣморальный законъ такъ: каждый подчиняетъ общія цѣли своимъ частнымъ цѣлямъ [6]). Задача

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 103.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 139.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 140.
[4]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 140—142.
[5]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 145—146.
[6]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 150.

сводится къ тому, чтобы найти синтезъ противопоставленной другъ другу частной и общей воли.

Осуществленіе такой цѣли возможно только въ государствѣ. Образованіе подобнаго союза, съ раціоналистической точки зрѣнія, возможно только посредствомъ договора. Государственный договоръ заключается каждымъ, какъ отдѣльнымъ лицомъ, съ государствомъ, какъ съ цѣлымъ. Цѣль его заключается какъ въ опредѣленіи границы свободы каждаго, такъ и въ учрежденіи принудительной власти. Фихте различаетъ въ государственномъ договорѣ четыре элемента [1]): a) Каждый обязуется предоставить всю свою собственность въ обезпеченіе того, что онъ не нарушитъ чужой собственности (Eigenthumsvertrag); b) каждый обязуется предоставить свои силы на защиту чужой собственности подъ условіемъ, что и его собственность будетъ защищена въ томъ же порядкѣ (Schutzvertrag); c) каждый обязуется всѣмъ другимъ слиться въ одно органическое цѣлое, поврежденіе котораго въ части требуетъ содѣйствія всѣхъ силъ (Vereinigungsvertrag); d) каждый обязуется подчиниться цѣлому во всѣхъ послѣдствіяхъ возможнаго съ его стороны нарушенія принятыхъ на себя обязанностей (Unterwerfungsvertrag).

Созданное дѣйствіемъ общей воли государство нуждается, для выполненія своей цѣли, въ силѣ, и притомъ въ сверхъсилѣ (Uebermacht), по сравненію съ которой сила каждаго въ отдѣльности была бы безконечно мало, и благодаря которой оно могло бы отстаивать принужденіемъ свое сохраненіе. Эта власть можетъ дѣйствовать не иначе какъ по закону: по гражданскому, насколько дѣло идетъ объ опредѣленіи того, какъ далеко простираются права каждаго,—по уголовному, насколько дѣло идетъ о наказаніи того, кто нарушилъ чужія права [2]).

VII. Дойдя до вопроса о государственной власти, Фихте, хотя и сознаетъ, что вопросъ о лучшей организаціи ея есть вопросъ политики, а не ученія о правѣ [3]), тѣмъ не менѣе не можетъ удержаться отъ того, чтобы не выставить своего идеала.

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 196—206.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 153.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 163.

И въ этомъ вопросѣ, какъ и въ вопросѣ о возникновеніи государства, обнаруживается, что Фитхе, какъ и Кантъ, испыталъ сильнѣе вліяніе Руссо, нежели Мантескьё. Къ основной идеѣ послѣдняго, къ принципу раздѣленія властей, о которомъ „такъ много говорятъ“, Фихте относится отрицательно. И безцѣльно, и невозможно раздѣленіе судебной и исполнительной власти въ тѣсномъ смыслѣ. Если исполнительная власть обязана выполнить безпрекословно судебный приговоръ,—то это уже не власть, а простое орудье воли другого; если же исполнительная власть имѣетъ право возраженій, то она тѣмъ самымъ дѣлается судебною властью и притомъ высшей. Ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ раздѣленія властей нѣтъ“ [1]).

Фихте самъ имѣетъ въ виду раздѣленіе, но совершенно иное.

Исходное положеніе то, что нельзя быть одновременно судьею и стороною. Осуществленіе государственной власти правительствомъ должно происходить на основаніи закона. Но кто можетъ судить о томъ, такъ ли дѣйствительно происходитъ осуществленіе? Правительство и народъ—это стороны въ этомъ вопросѣ, и потому они не могутъ быть судьями. Необходима такая организація государственная, которая создавала бы этого третьяго, способнаго быть судьею. Фихте считаетъ возможнымъ выполнить эту задачу путемъ учрежденія эфората, не имѣющаго ничего общаго, какъ онъ говоритъ, съ спартанскими эфорами, а являющагося продуктомъ чистаго разума. Правильная организація государства и заключается не въ отдѣленіи властей между собою, а въ отдѣленіи власти, какъ цѣлой, отъ эфората.

Власть, вся, нераздѣльная, должна быть вручена выборному правительству. Члены правительства должны быть матеріально настолько обезпечены, чтобы частныя лица ничѣмъ не могли соблазнить ихъ. Чтобы не дать себя увлечь пристрастію, члены правительства должны имѣть какъ можно меньше родственныхъ, дружескихъ и всякихъ иныхъ связей [2]). Какъ только произошло избраніе членовъ правительства,—они сейчасъ же исключаются изъ народа, потому что они не могутъ быть частью противной стороны [3]). Фихте не объ-

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 161.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 167.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 176.

ясняетъ, какъ должно происходить это исключеніе, имѣющее силу притомъ навсегда, такъ какъ избраніе должностныхъ лицъ должно быть пожизненнымъ [1]).

Эфоры, въ противоположность должностнымъ лицамъ, избираются не на всю жизнь, а лишь на срокъ. Они не имѣютъ никакой исполнительной власти. Они не въ правѣ привлечь къ суду членовъ правительства, не въ правѣ ни измѣнить, ни пріостановить то или другое ихъ рѣшеніе. Ихъ власть чисто отрицательная. Когда они замѣчаютъ, что управленіе принимаетъ характеръ, угрожающій основамъ правового порядка, они объявляютъ государственный интердиктъ [2]). Дѣйствіе его подобно интердикту католической церкви: происходитъ пріостановка дѣйствія власти во всѣхъ видахъ ея проявленія; всѣ подчиненные органы обязаны моментально остановить исполненіе данныхъ имъ полномочій. Силою интердикта члены правительства становятся частными лицами, которымъ никто не обязывается повиновеніемъ.

Одновременно съ интердиктомъ эфоры созываютъ весь народъ для того, чтобы представить ему дѣйствія правительства и отдать на его судъ вопросъ о ихъ закономѣрности. „Община должна собраться; это не значитъ, что всѣ люди изъ всѣхъ частей, весьма, быть можетъ, обширнаго государства, должны собраться въ одно мѣсто. Это значитъ только, что всѣ должны подать свой голосъ въ обсужденіи поставленнаго вопроса, для чего несомнѣнно найдется мѣсто въ каждомъ городѣ и въ каждой деревнѣ“ [3]). Очевидно, Фихте проектируетъ нѣчто въ родѣ референдума. Народъ долженъ выступить судьею между правительствомъ и эфоратомъ.

Фихте мало смущается вопросомъ, какъ смогутъ эфоры, не располагающіе силою, осуществить свой интердиктъ? Онъ полагаетъ, что признаніе недѣйствительности всего сдѣланнаго послѣ этого момента, окажетъ свое дѣйствіе на всѣхъ. Сравненіе съ католическимъ интердиктомъ едва ли убѣдительно: католическая церковь обладала такою духовною силою, какой эфорамъ не откуда почерпнуть. Фихте

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 180.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 172.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 173.

смущается болѣе другою опасностью, и не безъ основанія: что, если эфоры сойдутся съ правительствомъ для совмѣстнаго угнетенія народа. Фихте указываетъ два средства: избраніе эфоровъ на срокъ и народное возстаніе.

Если народъ не сумѣетъ защитить себя противъ угнетенія, онъ докажетъ только, что лучшей судьбы онъ и не заслуживаетъ. Задачу эфоровъ должны взять на себя частныя лица и поднять народъ на защиту своихъ правъ. Конечно, правительство усмотритъ въ этомъ бунтъ. „Но народъ никогда не бунтовщикъ и выраженіе бунтъ, въ примѣненіи къ нему, есть величайшая нелѣпость, какая когда-либо высказывалась. Потому что народъ и въ дѣйствительности и по праву есть высшая власть, надъ которой нѣтъ никакой иной, есть источникъ всякой другой власти и отвѣтственна только передъ Богомъ. Передъ собравшимся народомъ правительство теряетъ свою власть и de facto и de jure. Бунтъ происходитъ только въ отношеніи высшаго. А что же на землѣ выше народа! Онъ можетъ возстать только противъ самого себя, но это нелѣпое предположеніе. Только Богъ выше народа. Поэтому, когда говорятъ, что народъ возсталъ противъ своего государя, то должно предположить, что государь есть Богъ, что́, однако, трудно доказуемо“ [1]).

Если народъ поддался призыву и возсталъ, то исполнительная власть сразу превращается въ ничто, и народъ выступитъ въ качествѣ судьи между правительствомъ и агитаторами. Народъ можетъ признать послѣднихъ правыми и тогда они окажутся естественными эфорами, охранителями чести народной. Если же народъ не одобритъ ихъ — они будутъ осуждены какъ бунтовщики. Если же народъ не поднимется, то это докажетъ или, что угнетенія и потеря общей безопасности не стали еще достаточно очевидными, или же что народъ не пробудился еще для жажды свободы и охраненія своихъ правъ, что онъ не дорось еще до того великаго дѣла, къ рѣшенію котораго его призвали. „Подстрекатели народа будутъ, согласно дѣйствующему внѣшнему праву, наказаны, какъ бунтовщики, хотя по внутреннему праву, по голосу ихъ совѣсти, они могутъ явиться мучениками за право. По своему намѣренію они, быть можетъ, невиновны, но по своему дѣйствію они должны быть

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 182.

наказаны какъ виновные: имъ слѣдовало лучше знать свой народъ“ [1]).

VIII. Большое вниманіе удѣляетъ Фихте семейнымъ отношеніямъ, выгодно отдѣляясь въ этомъ вопросѣ отъ Канта отсутствіемъ той строгости и жесткости, какими проникнуты взгляды кёнигсбергскаго философа. Можно не признавать вѣрности воззрѣнія Фихте, можно сомнѣваться, чтобы оно вытекало изъ чистаго разума, а не было отзвукомъ историческихъ предразсудковъ, но нельзя отрицать въ немъ чувства и поэзіи, облагораживающихъ отсталое міровоззрѣніе.

Бракъ вовсе не юридическій союзъ, какъ государство; это естественный и нравственный союзъ. Природа, преслѣдуя свои задачи размноженія человѣческаго рода, осуществляетъ ихъ при помощи самихъ людей, которые безсознательно выполняютъ чуждыя имъ цѣли. Данное природой половое влеченіе принимаетъ лишь въ бракѣ нравственно-облагороженный характеръ.

Нельзя не обратить вниманія на то обстоятельство, что въ актѣ творенія мужчина играетъ дѣятельную роль, а женщина страдательную [2]). Этимъ естественнымъ распредѣленіемъ ролей предопредѣляются отношенія сторонъ въ бракѣ. Съ точки зрѣнія Фихте, „разумъ проявляется всегда въ дѣятельности“. Страданіе для страданія противорѣчитъ разуму и даже его устраняетъ. Поэтому совершенно согласно съ разумомъ то, что мужской родъ ставитъ удовлетвореніе своего полового влеченія цѣлью, потому что оно осуществимо только въ дѣятельности. Но совершенно противно разуму, чтобы женскій полъ ставилъ себѣ цѣлью удовлетвореніе своего полового влеченія, потому что женщина ограничивается страдательнымъ положеніемъ“ [3]). Очевидно, женщина должна найти свое назначеніе въ актѣ творенія. Ея единственное стремленіе—дать удовлетвореніе мужчинѣ, въ его дѣятельности она служитъ средствомъ для цѣлей другого. Но выполненіе этой задачи возможно лишь въ образѣ любви, съ которою она отдается мужчинѣ. Въ мужчинѣ основнымъ является половое влеченіе, производнымъ любовь; въ женщинѣ

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 184.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 306.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 307.

любовь есть основное начало, половой инстинктъ—производное [1]).

Все достоинство женщины заключается въ томъ, что силою любви она отдается всецѣло и безраздѣльно мужчинѣ: она растворяется въ немъ. Вся ея воля теряется въ его волѣ. Любовь закрываетъ для нея возможность самостоятельнаго существованія.

Таковы исходныя начала, на которыхъ строитъ Фихте брачное право. Бракъ, какъ продуктъ разума и природы, предшествуетъ браку, какъ юридическому институту. Какъ должно относиться государство къ браку? Взгляды Фихте на эту сторону вопроса составляютъ логическій выводъ изъ его основного представленія объ отношеніи половъ и не страдаютъ ригоризмомъ.

Бракъ предполагаетъ со стороны мужчины половое влеченіе, со стороны женщины—любовь. Это основное требованіе брака—и государство должно его обезпечить. Оно должно строго карать насиліе надъ женщиною, вынужденною вступить въ бракъ вслѣдствіе грубаго овладѣнія ею или нравственнаго давленія со стороны родителей или родственниковъ [2]). Гдѣ нѣтъ свободной любви—нѣтъ брака. Но только это и составляетъ условіе, все остальное—неоправдываемыя стѣсненія. Такъ, напр., запрещеніе вступать въ бракъ близкимъ родственникамъ не имѣетъ подъ собою основанія. Если природа вложила въ человѣка половое отвращеніе къ родственнику, то, за отсутствіемъ любви, брака не можетъ быть. Если же его нѣтъ—почему не возникнуть браку [3]).

Какую роль играетъ влеченіе въ дѣлѣ брака? Съ точки зрѣнія Фихте, это есть доказательство передъ государствомъ, что бракъ заключается при условіи свободной любви. Духовныя лица, участвующія въ актѣ вѣнчанія, дѣйствуютъ какъ агенты государства. Въ сущности Фихте стоитъ на почвѣ гражданскаго брака. Что, если люди сошлись въ любви, не повѣнчавшись? Съ точки зрѣнія Фихте, здѣсь не можетъ быть сомнѣнія: на лицо всѣ условія разумнаго брака, и государство не въ правѣ отказать такому союзу во всѣхъ тѣхъ юридическихъ послѣдствіяхъ, которыя связываются съ бра-

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 310.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 322.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 323.

комъ. Напротивъ, союзъ, заключенный только для удовлетворенія половой потребности мужчины, безъ соотвѣтствующей любви женщины,—это только конкубинатъ, но не бракъ [1]).

Личныя и имущественныя отношенія между супругами строятся Фихте также послѣдовательно изъ основного положенія, что въ любви женщина вся отдается мужчинѣ. Государство должно санкціонировать это положеніе путемъ отрицанія за женою самостоятельной юридической личности. Мужчина полностью замѣняетъ ее. Женщина вслѣдствіе брака исчезаетъ изъ глазъ государства за спиной мужа. Мужъ—ея представитель передъ государствомъ, ея опекунъ и защитникъ. Отдаваясь всей душой и тѣломъ мужчинѣ, женщина передаетъ своему мужу все свое имущество, всѣ свои права, не сохраняя за собой ничего отдѣльнаго. Ясно, что никакой имущественной раздѣльности въ бракѣ не можетъ быть, что никакой процессъ между супругами немыслимъ [2]).

Также свободно смотритъ Фихте на разводъ. Женщина не можетъ отдаваться не любя мужчинѣ безъ ущерба своему достоинству. По обоюдному свободному соглашенію супруги въ правѣ расторгнуть бракъ такъ же, какъ они его заключили. Безъ обоюднаго согласія бракъ можетъ быть расторгнутъ при наличности одного изъ обстоятельствъ, противорѣчащихъ идеѣ брака, какъ при нарушеніи вѣрности супружеской, при совершеніи тяжкаго преступленія, злонамѣреннаго оставленія однимъ другого и т. д.

Все съ той же точки зрѣнія подходитъ Фихте къ вопросу о равноправіи женскомъ. „Имѣетъ ли женщина тѣ же права въ государствѣ, что̀ и мужчина? Вопросъ, повидимому, смѣшной. Единственное основаніе всякой правоспособности — разумъ и свобода. Какъ же можетъ существовать различіе въ правахъ двухъ половъ, одаренныхъ равно разумомъ, какъ и свободой? [3]). Женщина какъ таковая, можетъ владѣть землею, вести торговлю, заниматься ремесломъ. Нѣтъ никакого препятствія къ тому, чтобы жена не принимала участія въ народныхъ собраніяхъ вмѣсто мужа [4]). Но жена, какъ

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 333.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 326.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 343.
[4]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 348.

таковая, обладать самостоятельною правоспособностью не можетъ. Имущественные интересы ея защищены отъ третьихъ лицъ ея мужемъ, внутри семьи она ихъ сама осуществляетъ. Противъ мужа она отстаивать ихъ не можетъ по существу своей связи съ нимъ. Зачѣмъ же ей отдѣльная правоспособность. Развѣ только изъ тщеславія? Но это противно назначенію женщны. Что касается государственныхъ должностей, то онѣ должны быть недоступны женщинѣ вообще. Замужняя женщина, отдаваясь вся своему мужу, передала бы ему и врученную ей должность. Незамужняя, чтобы избѣжать этого послѣдствія, должна бы, передъ вступленіемъ въ должность, дать подписку объ отказѣ отъ замужества, но государство не можетъ наложить на нее такое обязательство, противное ея природѣ и свободѣ [1]).

IX. Уже въ „Естественномъ правѣ“ рядомъ съ господствующею тенденціею утвердить начало личной свободы въ государствѣ, Фихте проявляетъ наклонность поставить вопросъ такъ, чтобы принципъ свободы не освобождалъ государство отъ заботы о матеріальныхъ нуждахъ гражданъ. Одновременно съ общимъ либеральнымъ мотивомъ, звучитъ фихтевская соціалистическая нота.

Основная цѣль дѣятельности человѣка—это возможность жить. Потребность питанія есть единственный первоначальный двигатель. Съ этой потребностью человѣкъ вступаетъ въ государство, и „основной принципъ разумнаго государственнаго устройства — обезпечить каждому возможность жить при помощи своего труда“ [2]). Фихте провозглашаетъ не свободу труда, а право на трудъ. Государство обязано обезпечить каждому не только возможность работать, но и приложеніе его труда. Собственность можетъ основываться лишь на предположеніи, что каждому гражданину обезпеченъ minimum его потребностей. „Съ той минуты, какъ кто либо испытываетъ нужду, никто не въ правѣ заявлять о неприкосновенности той части своей собственности, которая необходима какъ доля для спасенія человѣка отъ нужды, и эта часть по праву принадлежитъ страдающему отъ нужды“ [3]). Соотвѣтственно тому Фихте увѣренъ, что „хорошее гражданское

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 349.
[2]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 212.
[3]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 213.

законодательство и строгое управленіе устраняютъ всякую необходимость въ уголовномъ правѣ [1]).

Въ „Замкнутомъ торговомъ государствѣ“ Фихте рѣшительно переходитъ на соціалистическую точку зрѣнія, выраженную притомъ съ чисто философскою прямолинейностью.

„Въ наше время достаточно критиковали мнѣніе, будто государство является неограниченнымъ опекуномъ надъ людьми во всѣхъ случаяхъ ихъ жизни, будто оно призвано сдѣлать ихъ счастливыми, богатыми, здоровыми, благонамѣренными, добродѣтельными и, если Богу угодно, спасенными для будущей жизни; но, мнѣ кажется, и съ противоположной точки зрѣнія слишкомъ узко ограничиваютъ права и обязанности государства. Не лишенъ былъ бы важности и добраго смысла взглядъ, что государство имѣетъ своею задачею лишь обезпечить и охранить каждому его личныя права и его собственность, если бы только при этомъ не предполагали безмолвно, что собственность существуетъ независимо отъ государства, что послѣднее принимаетъ только въ соображеніе владѣніе, какимъ оно его застаетъ, не касаясь способа его пріобрѣтенія. Въ противоположность такому взгляду, я сказалъ бы: государство имѣетъ своею задачею дать каждому свое, каждаго ввести въ его собственность, и уже тогда защищать его въ ея предѣлахъ“ [2]).

Исходный пунктъ заключается въ слѣдующемъ. „Цѣль всякой человѣческой дѣятельности — возможность жить. И на эту возможность жить, всѣ, силою природы брошенные въ жизнь, имѣютъ равное право. Распредѣленіе собственности должно быть такъ сдѣлано, чтобы всѣ могли участвовать въ жизни. Жить и давать жить! Каждый желаетъ жить какъ можно лучше. И такъ какъ это требованіе заявляетъ каждый, какъ человѣкъ, и никто не можетъ считаться болѣе человѣкомъ или менѣе, чѣмъ другой, то на это требованіе всѣ имѣютъ равное право“ [3]).

Фихте не трогаютъ выраженія въ родѣ національное богатство, національное благосостояніе, которыми такъ злоупотребляли въ его время. За этими словами забываютъ человѣка. Національное богатство—это вопросъ возможно луч-

---

[1]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 186.
[2]) *Der geschlossene Handelstaat*, Werke, т. III, стр. 399.
[3]) *Der geschlossene Handelstaat*, Werke, т. III, стр. 402.

шаго раздѣленія труда и распредѣленія продукта. И это дѣло государства. Но благосостояніе каждаго человѣка, входящаго въ націю, не должно быть забыто. „Человѣкъ долженъ работать; но не какъ рабочій скотъ, который въ изнеможеніи засыпаетъ, а по жалкомъ возстановленіи своихъ истощенныхъ силъ снова пробуждается къ тяжелой работѣ. Онъ долженъ работать безъ страха, съ наслажденіемъ и съ веселымъ духомъ, имѣть достаточно времени, чтобы просвѣтить свой умъ и обратить свой взоръ къ Тому, Кто создалъ его по Своему образу“ [1]). Это его право, потому что онъ человѣкъ.

Организація производства и обмѣна должна быть дѣломъ государства. Государство опредѣляетъ количество лицъ, необходимыхъ для каждой отрасли промышленности. Государство не только распредѣляетъ трудъ между гражданами, но и опредѣляетъ тѣ блага, какія прежде всего должны быть изготовлены. Предметы необходимости должны стоять на первомъ планѣ. Руки, отвлеченныя отъ земледѣлія и поглощенныя обрабатывающею промышленностью, должны быть приложены прежде всего на самые необходимые продукты, и, лишь за излишкомъ, могутъ быть привлекаемы къ производству менѣе нужныхъ вещей, предметовъ роскоши. „Сначала всѣ должны быть сыты и удобно помѣщены, а потомъ уже могутъ украшать свое помѣщеніе, сначала всѣ должны быть хорошо и тепло одѣты, а потомъ уже могутъ позволить себѣ роскошь въ одѣяніи“. Государство не должно допускать роскоши, пока не найдено всѣмъ удовлетворенія въ ихъ насущныхъ потребностяхъ. „Мало того, что кто-нибудь заявитъ: я могу заплатить. Несправедливо, чтобы одинъ могъ оплачивать предметы роскоши въ то время, какъ кто-нибудь изъ его согражданъ не находитъ необходимаго или не въ состояніи купить. И то, что первый имѣетъ для оплаты роскоши, въ разумномъ государствѣ не можетъ быть признано принадлежащимъ ему по праву“ [2]).

Для осуществленія этихъ началъ государство должно обезпечить себя отъ дѣйствія иностранной конкуренціи. А для этого оно должно замкнуться. „Государство должно въ экономическомъ отношеніи стать такимъ же самостоятель-

---

[1]) *Der geschlossene Handelstaat*, Werke, т. III, стр. 423.
[2]) *Der geschlossene Handelstaat*, т. III, стр. 409.

нымъ организмомъ, какимъ оно является въ юридическомъ и политическомъ отношеніяхъ“ [1]). „Все, что́ въ странѣ потребляется или продается, добыто и обработано въ ней самой, и, наоборотъ, все, что́ добыто и обработано въ странѣ, въ ней же будетъ потреблено и продано“ [2]),—таково основное требованіе новаго строя.

Къ сожалѣнію, мѣры политики, направленной къ переходу отъ современнаго состоянія экономической анархіи (Anarchie des Handels) къ состоянію, которое одно заслуживаетъ названія порядка (allein wahre Ordnung), представляются въ изображеніи Фихте весьма сомнительными, даже наивными. Философъ штудируетъ дѣйствіе экономическихъ законовъ, и его собственныя экономико-политическія представленія, особенно по вопросу о цѣнности, деньгахъ, мало способствуютъ разъясненію имъ же выдвинутыхъ затрудненій. При этомъ Фихте мало щадитъ свободу лица. Такъ онъ дозволяетъ выѣздъ за границу только ученымъ и художникамъ; для другихъ гражданъ такія поѣздки — праздное любопытство, и потому излишни [3]). Если это ограниченіе сопоставить съ обязанностью каждаго имѣть при себѣ паспортъ, даже съ портретомъ, и безъ такого документа никуда не отлучаться [4]),—то придется признать, что Фихте не очень щадитъ свободу, ради которой утверждается правовое государство.

X. Въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ: „Ученіе о правѣ“ и „Ученіе о государствѣ“—чтенія 1813 года—Фихте остается вѣренъ соціалистическому направленію. Трудъ есть юридическая обязанность каждаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ каждый имѣетъ право на трудъ. Въ государствѣ не должно быть ни дармоѣдовъ, ни безработныхъ. Если кто не въ состояніи трудомъ обезпечить свое существованіе, — государство по отношенію къ нему не выполняетъ своего назначенія, а потому онъ можетъ не считать себя связаннымъ въ отношеніи государства договоромъ и въ правѣ не признавать чужой собственности [5]).

Въ „Ученіи о государствѣ“ вниманіе Фихте обращено,

---

[1]) *Der geschlossene Handelstaat*, Werke, т. III, стр. 476.
[2]) *Des geschlossene Handelstaat*, Werke, т. III, стр. 505.
[3]) *Des geschlossene Handelstaat*, Werke, т. III, стр. 506.
[4]) *Grundlage des Naturrechts*, Werke, т. III, стр. 295.
[5]) *System der Rechtslehre*, Nachgelassene Werke, т. II, стр. 532.

въ духѣ классиковъ, на воспитаніе гражданъ, какъ на основную задачу государственной жизни. Основная мысль Фихте въ этомъ вопросѣ состоитъ въ томъ, что воспитаніе должно подвергнуться измѣненію по сравненію съ современнымъ: со стороны объема оно должно стать чисто народнымъ, обнимая широкія массы, со стороны содержанія, оно должно служить подъему личности. Задача государства и сводится къ тому, чтобы путемъ воспитанія ума и души довести людей до того, чтобы они по нравственному убѣжденію исполняли то, что раньше дѣлали лишь изъ вѣры въ авторитетъ.

Переживая съ своимъ народомъ униженія, испытываемыя имъ отъ иноземнаго господства, Фихте внушилъ себѣ и сумѣлъ передать своимъ соотечественникамъ глубокую вѣру въ возрожденіе германской націи, чрезъ путь страданій, къ лучшему будущему. Событія заставили философа отбросить космополитическія идеи и стать однимъ изъ крупнѣйшихъ основателей націонализма. Этимъ новымъ направленіемъ проникнуты „Рѣчи къ германскому народу“.

Прежде Фихте ставилъ вопросъ: гдѣ отечество культурнаго европейца? И отвѣчалъ на него: вся Европа вообще, а въ особенности та страна, которая въ данную эпоху стоитъ выше всего въ культурномъ отношеніи. Событія пробудили въ Фихте національное чувство и заставили обосновать національную идею. Теперь Фихте задается цѣлью выяснить характерныя черты нѣмецкаго народа въ отличіе отъ другихъ германскихъ племенъ. Первое отличіе то, что нѣмцы сохранили свое историческое мѣстопребываніе, тогда какъ романскіе народы поселились въ предѣлахъ чужого государства. Второе и болѣе важное отличіе—это сохраненіе въ чистотѣ языка предковъ, тогда какъ романскія племена измѣнили ему подъ вліяніемъ чуждыхъ нарѣчій [1]). Вотъ почему нѣмцы одни представляютъ самобытную народность (Urvolk). Поэтому тогда какъ другіе народы осуждены на подражаніе чужой культурѣ, чужой цивилизаціи,—нѣмцы призваны къ самостоятельному творчеству. Отъ нихъ зависитъ дальнѣйшій ходъ исторіи.

Идея народной самобытности, выдвинутая Фихте, открываетъ новый періодъ политической мысли, которымъ она будетъ воспринята, однако, совершенно не въ томъ духѣ, какимъ проникнутъ былъ философъ.

[1]) *Rede an die deutsche Nation*, Werke, т. VII, стр. 313—314.

§ 36. Общественный строй и міровоззрѣніе начала XIX вѣка.

Литература: Haym, *Die romantische Schule*, 1870 (рус. перев. 1891); Hettner, *Romantische Schule*, 1850; Bonald, *De la vie et des écrits de Bonald*, 1853; Margerie, *J. de Maistre*, 1882; Paulhan, *J. de Maistre t sa philosophie*, 1893; Morlay, *Burke*, 1890; Meyer, *Die Romantiker und das Recht*, 1869; Aguiléra, *L'idée du droit en Allemagne*, 1893, стр. 171—266; Stammler, *Ueber die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie*, 1888; Новгородцевъ, *Историческая школа юристовъ*, 1896.

I. Похоронивъ заживо Наполеона I и воодрузивъ на его могилѣ знамя Священнаго Союза, европейскія правительства принялись искоренять всякія воспоминанія о прожитомъ народами революціонномъ моментѣ. На мѣсто народныхъ криковъ и бряцанія оружіемъ должна была водвориться мертвая тишина. Основная задача состояла въ борьбѣ съ остатками разсѣянной революціи. И страхъ передъ послѣдней объединилъ всѣ правительства, примирилъ ихъ между собою, установилъ въ Европѣ долгій международный миръ.

Трудно себѣ представить болѣе рѣзкую противоположность, чѣмъ та, какую представляло пятнадцатилѣтіе отъ сверженія Наполеона до Іюльской революціи по сравненію съ предшествующимъ двадцатипятилѣтіемъ. Крупныя событія, слѣдовавшія одно за другимъ, быстрая смѣна новыхъ впечатлѣній и идей, огромный подъемъ настроенія, выдающіяся личности—и вслѣдъ затѣмъ спокойное, однообразное теченіе жизни, лишь изрѣдка прерываемое вспышками неугасшаго огня, упадокъ настроенія и энергіи, власть въ рукахъ мелкихъ людей, дѣйствующихъ при помощи тайныхъ и лукавыхъ средствъ.

Борьба съ революціей создала свою идеологію. Прежде всего былъ выдвинутъ принципъ легитимизма, въ силу котораго необходимо было возстановить старый порядокъ, незаконно нарушенный. Въ силу легитимизма возвращены были троны Бурбонамъ во Франціи, Италіи и Испаніи, водворенъ былъ въ Голландіи принцъ Оранскій, въ Сардиніи Савойскій домъ, въ Португаліи Браганцскій домъ, возстановлены были въ своихъ правахъ герцоги Ольденбургскій и Брауншвейгскій, курфюрстъ Гессенскій. Это отрицаніе всѣхъ перемѣнъ, внесенныхъ въ государственный и обще-

ственный строй внутренними или внѣшними силами. Принципъ осуждаетъ конституціонализмъ и предлагаетъ возстановить абсолютизмъ. Торжество абсолютизма означало отступленіе отъ представительныхъ учрежденій тамъ, гдѣ они уже были введены, и уклоненіе отъ обѣщанной реформы тамъ, гдѣ такія обѣщанія были даны народу въ минуту борьбы противъ врага.

Противъ раціонализма прошлаго періода, осмѣлившагося дерзко коснуться традицій, былъ выдвинутъ историзмъ, который долженъ былъ возстановить культъ попранной старины, поднять цѣну забытыхъ преданій. Происшедшая революція была ужаснымъ сномъ, нарушившимъ будничное теченіе народной жизни. Историзмъ долженъ былъ соединить разорванную цѣпь. Такъ именно и выражается хартія Людовика XVIII: „Стремясь снова скрѣпить звенья цѣпи временъ, порванной печальными событіями, мы изгладили изъ нашей памяти, какъ хотѣли бы изгладить и изъ исторіи,—всѣ бѣдствія, постигшія наше отечество во время нашего отсутствія“. Возвращеніе къ исторіи означало возстановленіе феодализма, въ смыслѣ привилегій поземельнаго дворянства, какъ противовѣсъ выдвинувшейся буржуазіи, и поднятіе католицизма, какъ опоры трона противъ вольнодумія и духа критики.

Противъ космополитизма, который выдвинулъ человѣка, съ его естественными правами, сопровождающими его всюду, гдѣ бы онъ ни поселился, необходимо было поддержать національнизмъ, съ его приверженностью къ самобытности, съ его отвращеніемъ къ заимствованію. Конечно, національнизмъ скрывалъ въ себѣ и опасное зерно. Онъ поднималъ народный духъ, онъ заставлялъ вѣрить въ силы народа, въ его призваніе. Но эту сторону національнизма слѣдовало подавлять, что и выразилось, напр., въ запрещеніи переизданія „Рѣчей къ нѣмецкому народу“ Фихте. Впрочемъ этотъ національнизмъ поддерживается главнымъ образомъ внѣшними событіями, а разъ таковыхъ не предвидится, то и опасность его невелика. Зато необходимо было поддерживать то недоброжелательство къ французамъ и исходящимъ отъ нихъ идеямъ, учрежденіямъ, которое создалось въ результатѣ ожесточенной борьбы съ Наполеономъ, и которое могло только благопріятствовать консервативному курсу.

Чтобы не давать никакой пищи уму, не возбуждать кри-

тики, слѣдовало и въ законодательствѣ и въ управленіи воздерживаться отъ какихъ либо новшествъ. Если обнаруживаются гдѣ недостатки, ихъ можно прикрыть, но только не вскрывать. Самое опасное—допустить свѣжую струю жизни—тогда все можетъ рушиться. „Мое государство, сказалъ императоръ Францъ, похоже на источенный червями домъ: разламывая какую либо ея часть, никакъ нельзя заранѣе знать, сколько еще частей отвалится само собой". А потому надо все оставить въ покоѣ—sit quia fuit.

II. Каковъ же былъ результатъ борьбы за свободу, которая велась въ теченіе четверти вѣка?

Франція съ возвращеніемъ Бурбоновъ получила конституціонную форму правленія. Правда, конституція очень мало соотвѣтствовала демократическимъ требованіямъ, потому что установленный ею высокій цензъ давалъ активное избирательное право менѣе, чѣмъ 100.000 французамъ, а пассивное—всего 15.000. Если сначала реакціонеры были противъ всякой конституціи, то вскорѣ они поняли, какое могучее средство для защиты ихъ интересовъ заключалось въ представительствѣ. И борьба между дворянскимъ землевладѣніемъ, отстаивавшимъ феодальныя начала, и промышленной буржуазіей, настаивавшей на устраненіи юридическихъ привилегій, на равенствѣ и свободѣ, снова возобновилась на конституціонной почвѣ, пока не завершилась Іюльской революціей, являющейся полнымъ торжествомъ буржуазіи.

Въ Германіи конституціонныя учрежденія утвердились только на юго-западѣ, въ частяхъ, примыкающихъ къ Франціи. Правительства Баваріи, Бадена, Виртемберга, Гессенъ-Дармштадта стали на сторону представительнаго образа правленія не по соображеніямъ принципіальнымъ, а для привлеченія народныхъ симпатій на сторону пріобрѣтеній, сдѣланныхъ во время французскаго господства за счетъ сосѣднихъ княжествъ. Въ остальной Германіи только небольшія саксонскія герцогства приняли конституціонный образъ правленія. Главныя же германскія государства, Австрія и Пруссія, не только не отступили отъ абсолютизма сами, но и давили всякія проявленія освободительнаго движенія въ остальныхъ частяхъ.

Наконецъ, въ южныхъ романскихъ странахъ замѣчается рѣзкое колебаніе съ одной стороны между весьма радикальными конституціями, какъ, напр., испанская 1812 г., а съ дру-

гой—полнымъ возстановленіемъ старыхъ учрежденій, до инквизиціи включительно. Революціонныя попытки въ Испаніи и Италіи, не опираясь на сочувствіе широкихъ массъ, легко были подавлены французскими и австрійскими войсками.

III. Какъ же отнеслось европейское общество къ реакціонной политикѣ правительства? Послѣ бурныхъ событій, вызвавшихъ возбужденіе нервной системы, обнаружилось чувство утомленія, выступило желаніе мира и покоя. Напряженіе общественной дѣятельности смѣняется жаждою личныхъ наслажденій. Въ городскихъ классахъ умственныя стремленія всюду стали уступать матеріальнымъ удовольствіямъ. Спѣшили наверстать потерянное. Отъ высшихъ круговъ это направленіе шло книзу и поддерживалось устраиваемыми, нерѣдко при содѣйствіи правительства, народными развлеченіями, театральными и иными представленіями.

Чувство утомленія сопровождалось и питалось чувствомъ разочарованія. Мечты объ общемъ благѣ, надежды на политическую свободу такъ мало осуществились въ дѣйствительности, что отняли у многихъ энергію въ борьбѣ за нихъ. Тѣ самые люди, которые съ восторгомъ привѣтствовали зарю французской революціи, отвернулись отъ нея, когда начались казни, убійства, когда деспотизмъ конвента смѣнился деспотизмомъ солдата. Народовластіе, такъ легко превратившееся въ единовластіе, подорвало вѣру въ демократическія начала. Ужасы разрушенія и ничтожность его результатовъ возбуждали поклоненіе къ несокрушимой старинѣ. Ореолъ традицій, связанныхъ съ потрясеннымъ строемъ, забытыхъ въ порывѣ увлеченія, выступилъ вновь во всей своей силѣ. Историческое прошлое, абсолютизмъ и феодализмъ, освященные духомъ католицизма, стали снова привлекать къ себѣ разочарованные умы.

Рѣзко реакціонное настроеніе высшихъ классовъ, обусловленное угрозою ихъ матеріальному положенію, выразилось особенно ярко въ составѣ перваго французскаго парламента, который приходилось сдерживать самому королю. Въ низшихъ слояхъ революціонное движеніе не вызывало большого сочувствія, потому что мало говорило ихъ ближайшимъ интересамъ.

Общая апатія обнаруживается въ томъ ничтожномъ со-

противленіи, какое оказывалъ народъ всякому подавленію революціонныхъ волненій. Тотъ самый испанскій народъ, который съ такою энергіею отстаивалъ національную самостоятельность противъ армій Наполеона, спокойно допускаетъ уничтоженіе своей конституціи со стороны карательной экспедиціи Бурбоновъ. Если гдѣ и происходили сильныя вспышки, если порою и обнаруживался подъемъ настроенія, то только въ виду и вслѣдствіе крайностей реакціи.

IV. Реакція нашла себѣ опору и въ экономическихъ условіяхъ переживаемаго момента. Революціонное движеніе дало сильный толчокъ промышленности. Походы Наполеона, какъ и крестовые походы, способствовали экономическому сближенію отдаленныхъ странъ и содѣйствовали расширенію рынковъ. Производство и торговля требовали внѣшняго мира и спокойствія отъ внутреннихъ волненій.

Революція обострила отношенія между землевладѣльческимъ классомъ и крестьянами. Во Франціи ничего не было сдѣлано въ пользу сельскаго населенія, несмотря на огромный запасъ земель, сосредоточенныхъ въ рукахъ государства вслѣдствіе конфискаціи и секуляризаціи. Въ обществѣ преобладала симпатія къ крупному землевладѣнію и фермерству на-подобіе англійскаго сельскаго хозяйства. Крестьянамъ приходилось довольствоваться освобожденіемъ отъ феодальныхъ повинностей въ пользу помѣщиковъ. Въ Германіи личное освобожденіе крестьянъ производилось или совершенно безъ земли или съ вознагражденіемъ помѣщика за счетъ земли, бывшей въ пользованіи у земледѣльцевъ. Даже при этихъ условіяхъ возрастающая требовательность дворянъ затянула надолго ликвидацію феодальныхъ отношеній. Въ Англіи, гдѣ земледѣльцы уже давно пользовались личною свободою, переходъ къ XIX вѣку ознаменовался крупнымъ присвоеніемъ общинныхъ земель со стороны лэндлордовъ.

Въ результатѣ всюду произошло обезземеленіе сельской массы, давшей огромный контингентъ пролетаріата, не безопаснаго въ соціальномъ отношеніи.

Съ другой стороны конецъ XVIII столѣтія и начало XIX отмѣчены многочисленными техническими изобрѣтеніями, которыя способствовали росту крупныхъ предпріятій за счетъ ремесленнаго и домашняго производства. Но введеніе машинъ отразилось въ первое время крайне вредно на рабочихъ, вы-

бросивъ многихъ изъ нихъ за ненадобностью. Паденіе ремеслъ, образованіе сельскаго пролетаріата, введеніе машиннаго производства усилили предложеніе рабочихъ рукъ и подорвали обезпеченность рабочаго класса. Недовольство послѣдняго новыми порядками принимало подчасъ настолько острый характеръ, что приходилось пушками охранять машины. Такое настроеніе рабочей массы внушало безпокойство буржуазнымъ классамъ и заставляло ихъ забывать о той общей свободѣ, о которой еще недавно такъ много говорилось.

V. Реакціонное направленіе нашло себѣ выраженіе какъ въ общей литературѣ и философіи, такъ и въ спеціальныхъ государственныхъ и юридическихъ наукахъ.

Въ общей литературѣ отраженіемъ реакціоннаго духа служила романтическая школа, центръ которой былъ въ Германіи, но проявленіе которой, благодаря дѣйствію всюду однѣхъ и тѣхъ же причинъ, замѣчается и во Франціи, и въ Италіи, и въ Англіи. Романтическая школа свила себѣ гнѣздо сначала въ Іенѣ, потомъ въ Берлинѣ, а руководящую роль взяли на себя братья Шлегели, Августъ-Вильгельмъ и Фридрихъ, Гарденбергъ (Новалисъ), Тикъ, Шлейермахеръ, Шеллингъ. При своемъ возникновеніи романтическая школа не заключала въ себѣ ничего реакціоннаго въ политическомъ смыслѣ. Она явилась протестомъ чувства противъ культа разума; противъ эпической поэзіи была выдвинута лирика; ясности и логичности мысли противопоставлена фантазія и мистика; чрезмѣрное вниманіе къ окружающей дѣйствительности смѣнилось интересомъ къ далекому прошлому, оторванному отъ современности. По опредѣленію одного изъ корифеевъ школы, Фр. Шлегеля, „требованіемъ поэзіи является вытѣсненіе мыслящей разумности изящными заблужденіями фантазіи“. Такое пониманіе задачъ литературы не мѣшало тому же Фр. Шлегелю въ свое время отстаивать противъ Канта идею народнаго самодержавія, признавать демократическую республику за единственную разумную форму государственнаго устройства, стоять, наконецъ, за равноправіе женщинъ. Романтическій поэтъ Гельдерлинъ въ началѣ своей дѣятельности жаловался на искусственное отчужденіе нѣмецкаго народа отъ всего, что касается его интересовъ, на государственный строй, который не пріучаетъ гражданъ къ общественной самодѣятельности; онъ восторженно при-

вѣтствовалъ побѣды французовъ, какъ „гигантскіе шаги республиканской идеи“.

Но протестъ противъ эпохи просвѣщенія постепенно переходилъ въ отрицаніе тѣхъ задачъ, какія ставила себѣ литература XVIII вѣка. Призывъ къ борьбѣ за права человѣка заглушается призывомъ къ квіетизму и личному наслажденію. Въ то время, какъ литература просвѣщенія стремилась, при критикѣ разума, разсѣять историческій туманъ, закрывшій естественныя права человѣка, романтизмъ XIX вѣка пытался прикрыть флёромъ историческихъ преданій пробивавшіеся запросы на лучшее существованіе.

Съ этою цѣлью романтизмъ призываетъ общество назадъ, къ среднимъ вѣкамъ, къ той исторической атмосферѣ, которая подверглась злому поруганію въ революціонный періодъ. Необходимо возродить средневѣковую поэзію, искусство, мистику. Въ этихъ видахъ Уландъ собираетъ народныя преданія, пѣсни, бр. Гриммъ—народныя сказки, достраивается Кёльнскій соборъ, реставрируются старые замки, разыскиваются художественныя произведенія до-рафаэлевской эпохи. Легенды и предразсудки грубой старины пріобрѣтаютъ прелесть, какъ выраженіе непосредственнаго національнаго духа. Возбуждается интересъ къ рыцарству, какъ проявленію высшаго благородства, самоотверженія. Рыцарскіе романы, заполнившіе книжный рынокъ, стремились поддержать дворянское сословіе, подвергавшееся только что опасности, раскрытіемъ его заслугъ въ дѣлѣ защиты угнетенныхъ. Соблазнительная картина добрыхъ, патріархальныхъ отношеній феодала къ своимъ подвластнымъ должна была доказать всю неосновательность попытокъ вычеркнуть изъ жизни послѣдніе слѣды феодальныхъ отношеній. Романы Вальтеръ-Скотта обошли весь міръ и стали предметомъ подражанія, снабженнаго большею частью густою тенденціозностью. Одинъ изъ лучшихъ италіанскихъ поэтовъ, Манцони, въ своемъ извѣстномъ романѣ „Обрученные“ проповѣдуетъ смиреніе и терпѣніе въ страданіяхъ и необходимость примиренія съ дѣйствительностью.

Романтическая школа, которая боролась съ просвѣщеніемъ путемъ отвлеченія умовъ отъ запросовъ жизни, несомнѣнно служила дѣлу возстановленія старыхъ порядковъ. Такое направленіе совпадало съ реакціонными видами правительствъ, а потому вызывало сочувствіе и поддержку со

стороны послѣднихъ. Это обстоятельство повліяло на чистоту направленія и отразилось на составѣ школы.

VI. Давленіе реакціоннаго духа наложило свою печать на науку первыхъ тридцати лѣтъ XIX столѣтія. Историческія науки возбуждаютъ особый интересъ въ виду пробудившейся любви къ прошлому, въ виду перехода вниманія отъ субъективныхъ идеаловъ къ объективной дѣйствительности. Науки, получающія особенное развитіе въ это время—это языковѣдѣніе (Боппъ, Гриммъ), классическая древность (Бёкъ, Нибуръ), археологія. Открытіе въ 1816 году институцій Гая стало событіемъ, привлекшимъ къ себѣ надолго и всецѣло вниманіе и умъ юристовъ. Естествознаніе, получившее сильный толчокъ отъ французскаго матеріализма, мало выиграло отъ соприкосновенія съ романтической философіей. Философія мало считалась съ фактами, но сама навязывала имъ свои объясненія, даже переставляла факты. Шеллингъ, не стѣсняясь, выбрасывалъ одну гипотезу за другой, по-своему опредѣлялъ теплоту, электричество (магнетизмъ есть внѣдреніе субъективнаго въ объективное). „Природа, по мнѣнію Новалиса, есть нѣчто въ родѣ иллюстрированнаго оглавленія того, что содержится въ духѣ“. Такая точка зрѣнія не могла не отражаться вредно на методѣ естественныхъ наукъ. Появились логологіи, магическій идеализмъ, фантастика, мистическая субтлистика, филофизика и т. п. формы познанія природы. Гегель самоувѣренно отвергалъ возможность существованія какой-нибудь планеты между Марсомъ и Юпитеромъ въ тотъ самый моментъ, когда италіанскій астрономъ Пьяцци открывалъ здѣсь астероидъ Цереру.

Наука удаляется отъ запросовъ жизни. Можетъ быть, впервые наука становится орудіемъ правительственной политики. Провозглашается и упорно проводится принципъ чистаго знанія, конечно, не какъ истинное условіе ея практической полезности, а какъ средство отвлеченія отъ практической дѣятельности. Сложилось представленіе о несовмѣстимости званія ученаго съ общественною дѣятельностью, о недопустимости оставленія кабинета и библіотеки для какихъ либо постороннихъ наукѣ цѣлей.

Романтизмъ представляетъ собою совершенно своеобразное сочетаніе поэзіи, науки и религіи. Интересъ къ среднимъ вѣкамъ, къ господствовавшему въ то же время католицизму, возбудилъ усиленное вниманіе къ религіознымъ вопросамъ,

оживилъ замершую было теологію. Въ протестантской Германіи были многочисленны случаи возвращенія въ лоно католической церкви. Особенно сенсаціоннымъ было принятіе католичества со стороны виднаго представителя романтической школы, Фр. Шлегеля. Проникшись сюжетами средневѣкового католицизма, художники протестанты одинъ за другимъ (Овербекъ, Роденъ, братья Шадовы) стали измѣнять своей вѣрѣ. Гарденбергъ, писавшій подъ именемъ Новалиса, превозносилъ „мудрость папы, положившаго предѣлы дерзкимъ посягательствамъ человѣческаго мышленія и знанія на непреложность священныхъ истинъ“, и возлагалъ всѣ свои надежды на реставрацію владычества католической церкви, единственно способной остановить человѣчество на пути къ заблужденіямъ. Въ одномъ изъ наиболѣе популярныхъ произведеній начала XIX вѣка, въ „Духѣ христіанства“ Шатобріана ставится задача „доказать, что изъ всѣхъ когда либо существовавшихъ религій христіанская религія самая поэтическая, самая человѣчная и наиболѣе благопріятствующая свободѣ, искусствамъ и литературѣ, что новѣйшій міръ обязанъ ей всѣмъ“. Отожествляя христіанство съ католицизмомъ, Шатобріанъ стремился увлечь современниковъ поэзіей католическаго культа, неотразимостью его догматовъ. Превращая религію въ поэзію, авторъ дѣйствовалъ, и съ большимъ успѣхомъ, на убѣжденія общества, которое готово было отвернуться отъ доказательствъ разсудка и слушать доводы сердца. Въ Германіи наиболѣе виднымъ представителемъ возрожденной теологіи былъ Фридрихъ Шлейермахеръ, занимавшій каѳедру въ Берлинскомъ университетѣ. Въ своемъ главномъ произведеніи „Христіанское вѣроученіе“ 1821—1822 Шлейермахеръ стремился возстановить нарушенную гармонію религіознаго чувства и научнаго мышленія. Защищая религію въ видѣ протеста противъ невѣрія XVIII вѣка, Шлейермахеръ шелъ и противъ Канта, отмежевавшаго вѣрѣ и знанію самостоятельныя сферы. Напротивъ, въ своемъ стремленіи примирить вѣру и знаніе Шлейермахеръ недалекъ отъ средневѣковой точки зрѣнія, приглашавшей вѣрить для того, чтобы познать.

Романтизмъ проникъ въ философію, сломилъ преграды критицизма, поставленныя Кантомъ, и направилъ мысль въ тотъ безбрежный океанъ, отъ котораго предостерегалъ кёнигсбергскій философъ. Философія сблизилась съ поэзіей и

трезвое мышленіе смѣняется мистицизмомъ. Кантъ создалъ фундаментъ для науки, а на немъ воздвигли храмы фантазіи, одинъ причудливѣе другого. Та огромная научная подготовка, которою обладалъ Кантъ, у позднѣйшаго поколѣнія отпадаетъ, что̀ однако нисколько не уменьшаетъ увѣренности въ своихъ силахъ. Вещь въ себѣ, противопоставленная Кантомъ явленію, составила тотъ запретный плодъ, на который устремились мысль, воля и чувства философовъ тождества. Спиноза, представлявшій для Канта типъ догматической философіи, дѣлается предметомъ поклоненія (Якоби, Шлейермахеръ, Шеллингъ). Романтикъ Фр. Шлегель требовалъ, чтобы „искусство было научной системой, а всякая научная система—искусствомъ“ и чтобы философія соединилась съ поэзіей, а другой представитель той же школы, другъ Гегеля, Гельдерлинъ утверждалъ, что „философія возникаетъ изъ поэзіи, съ которою въ концѣ концовъ неизбѣжно сливается“. Уже философія Фихте шла на встрѣчу этому требованію. Но ничья философія не была проникнута такъ необузданной фантазіей, какъ философія Фридриха Шеллинга (1775—1854). Нигдѣ мышленіе не сходится такъ близко съ настроеніемъ, вдохновеніемъ, какъ у Шеллинга. Философія Шеллинга является поэтому вѣрнымъ отраженіемъ романтизма, и поэтому же его философія, отраженіе подвижной, впечатлительной мысли, не представляетъ собою единой системы, а рядъ этаповъ. Сначала онъ углубляется въ природу и искусство, потомъ перебрасывается въ религію. У Шеллинга мы встрѣчаемъ впервые идею органическаго развитія права. Въ своихъ лекціяхъ „О методѣ академическихъ занятій“, 1803, Шеллингъ указываетъ, что богословіе и правовѣдѣніе должны быть преобразованы и проникнуты историческимъ пониманіемъ религіознаго и государственнаго развитія міра и вслѣдствіе этого должны стать подвижными. Религія и право не произвольныя построенія, не абстракціи, а живые, развивающіеся, вѣчно движущіеся продукты всей совокупности исторической жизни человѣка. Утвердившись въ этомъ взглядѣ, столь противоположномъ взгляду школы естественнаго права XVIII вѣка, Шеллингъ проникся, по закону противорѣчія, и реакціоннымъ духомъ. „Размышленіе о государствѣ казалось ему (Шеллингу) опаснѣе, чѣмъ размышленіе о Богѣ, а стремленіе къ усовершенствованію государства—почти дерзновен-

нымъ“ [1]). Ближайшимъ другомъ Шеллинга былъ Георгъ Пухта, ученикомъ его признавалъ себя Фридрихъ Шталь.

VII. Государственныя науки должны были сильнѣе всего отразить на себѣ реакціонныя вѣянія. Дѣйствительно, въ государствовѣдѣніи торжествуетъ направленіе, получившее названіе теократической школы. Основная задача—противопоставить деклараціи правъ человѣка декларацію Бога. „Законные короли возстановлены на тронахъ, и мы также хотимъ возвратить тронъ законной наукѣ, которая служитъ верховному владыкѣ и истинность которой подтверждается всей вселенной“. Теократическая школа была представлена во Франціи Бональдомъ и де-Местромъ, въ Германіи — Галлеромъ и Мюллеромъ.

Виконтъ Луи де-Бональдъ (1754—1840) происходилъ изъ аристократическаго рода, во время революціи эмигрировалъ, но Наполеонъ удовлетворилъ его ходатайство о возвращеніи во Францію. Глубоко преданный Бурбонамъ, де-Бональдъ отвергъ предложеніе быть воспитателемъ сына Бонапарта. Литературную дѣятельность свою началъ въ концѣ XVIII столѣтія въ духѣ протеста противъ революціи, философіи, просвѣщенія, индивидуализма. Съ особою энергіею напалъ онъ на идею развода, предположенную гражданскимъ кодексомъ, и если его нападеніе не имѣло успѣха во время изданія послѣдняго, потому что Наполеонъ самъ былъ заинтересованъ въ допущеніи развода, то оно достигло результата во время реставраціи.

Де-Бональдъ смотритъ на человѣка, какъ на сосудъ страстей и похотей, который нуждается въ постоянномъ сдерживаніи. Личная свобода—величайшее зло, если ее не стѣснить, если не дѣйствовать наперекоръ влеченіямъ сердца. Сдерживать человѣка могутъ только авторитеты—духовный и государственный. Поэтому все, что̀ ослабляетъ эту сдерживающую силу, вредитъ общежитію; все, что̀ укрѣпляетъ,—благопріятствуетъ. Церковь, монархизмъ, дворянство—таковы авторитеты, безъ которыхъ общежитіе невозможно.

Общество и власть—не произведеніе человѣческаго ума, какъ воображала философія XVIII вѣка, это—произведеніе божественнаго творчества. Общественный договоръ есть нелѣпость, какъ съ точки зрѣнія раціопалистической, такъ и

---

[1]) Блюнчли, *Исторія общаго государственнаго права*, стр. 484.

исторической. Власть идетъ отъ Бога, спускаясь отъ него постепенно, черезъ Богочеловѣка, монарха и до отца семейства. Поэтому государственная власть должна имѣть патріархальный характеръ, монархъ долженъ править какъ отецъ, не спрашивая своихъ дѣтей, а лишь повелѣвая имъ.

Все ученіе о естественныхъ правахъ въ государствѣ ложно. Природа правъ не даетъ, а въ государствѣ имѣется только власть. Поэтому въ государствѣ можно говорить только объ обязанностяхъ, но не о правахъ гражданъ.

Графъ Жозефъ де-Мэстръ (1754—1821) оставилъ родину Савойю, когда она подпала французскому вліянію. Затѣмъ онъ получилъ отъ сардинскаго короля назначеніе на постъ посланника въ С.-Петербургѣ, гдѣ и пробылъ очень долго. Его „Размышленія о французской революціи“, которую онъ представилъ какъ наказаніе Божіе за грѣхи, и его „Петербургскіе вечера“ доставили ему литературную извѣстность.

Та индивидуальная воля, которую такъ высоко ставилъ Кантъ, та коллективная, общая воля, которую такъ выдвигалъ Руссо, подверглась жестокому осмѣянію со стороны де-Мэстра. Извращенная фактомъ грѣхопаденія, воля человѣка неспособна къ творчеству. Во всякомъ случаѣ общество—не дѣло ея рукъ; общество есть данный фактъ. Поэтому попытки перестроить политическія учрежденія по волѣ человѣка представляются только смѣшными. Блестящее доказательство— французская революція, великая по замыслу, ничтожная по результату. Человѣкъ также мало способенъ создать политическій строй по своей волѣ, какъ мало способенъ онъ изобрѣсти или передѣлать языкъ.

Власть несомнѣнно божественнаго происхожденія, но именно поэтому сила ея зависитъ отъ того, санкціонирована ли она представителемъ Бога на землѣ, папою. Въ увлеченіи этою идеею, де-Мэстръ написалъ особое сочиненіе „О папѣ“, 1819, въ которомъ развилъ теорію папской власти, подлежащей возстановленію. Миръ и спокойствіе въ Европѣ внутри государствъ утвердятся лишь тогда, когда надъ ними возсіяетъ папская власть во всей своей непогрѣшимости и неограниченности.

Де-Мэстръ отвергаетъ методъ философіи XVIII вѣка, которая исходила изъ представленія о человѣкѣ in abstracto. Но это заблужденіе. Въ мірѣ нѣтъ человѣка. „Въ своей жизни я видѣлъ французовъ, италіанцевъ, русскихъ. Благо-

даря Монтескьё я даже знаю, что бываютъ персы, но человѣка—я, право, никогда въ своей жизни еще не встрѣчалъ". Поэтому политическаго строя, пригоднаго для всѣхъ вообще людей, не существуетъ: государственное устройство лишь постольку хорошо, поскольку оно національно.

Людвигъ фонъ-Галлеръ (1768—1854) принадлежалъ къ привилегированному сословію Берна. Когда Швейцарія превратилась въ Гельветическую республику, онъ счелъ себя вынужденнымъ оставить родину и переѣхать въ Германію. Съ возстановленіемъ въ Бернѣ стараго режима возвратился и Галлеръ, въ качествѣ профессора государственнаго права. Съ 1816 года началъ выходить его основной трудъ „Возрожденіе государственныхъ наукъ, появившійся сначала на нѣмецкомъ, а потомъ и на французскомъ языкѣ. Это сочиненіе сдѣлало Галлера самымъ виднымъ теоретикомъ реакціонной политики. Въ увлеченіи направленіемъ, онъ принялъ католицизмъ, что̀ оскорбило его швейцарскихъ единомышленниковъ и заставило его воспользоваться приглашеніемъ въ Парижъ. Здѣсь онъ игралъ видную роль, пока Іюльская революція не выбросила его за бортъ. Забытый и безвѣстный, прожилъ Галлеръ еще четверть вѣка въ Швейцаріи, не только не примирившись съ ходомъ событій, но еще болѣе утвердившись въ ненависти къ новымъ теченіямъ.

Галлеръ чувствуетъ себя сильнымъ въ критикѣ естественнаго права. Основную ошибку господствовавшаго ранѣе воззрѣнія Галлеръ видитъ въ томъ, что писатели этого направленія выводили общежитіе не изъ вѣчнаго, Богомъ установленнаго порядка, а изъ человѣческаго произвола. Конечно, если государство есть продуктъ человѣческой воли, то источникъ власти—самъ народъ, а правительство—только его уполномоченный. Отсюда уже одинъ шагъ до произвольной смѣны правительства, до произвольнаго измѣненія государственнаго строя. Эта теорія была приложена къ французской революціи, и крушеніе ея открыло всѣмъ глаза на истину. Неудача попытки произвольно установить государственный порядокъ кроется не въ томъ, что будто бы французы оказались неподготовленными къ воспріятію совершенной формы правленія, и не въ крайностяхъ революціоннаго движенія, а въ сложности самой теоріи, вообразившей, будто можно построить государство по указанію разума.

Договорная теорія происхожденія государства основы-

вается на ложномъ предположеніи естественнаго состоянія, въ которомъ будто бы люди пользовались полной свободой и были равны. Это не соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности. Нельзя указать ни одного государства, ни монархическаго, ни республиканскаго, которое бы возникло этимъ путемъ. Человѣкъ никогда не жилъ внѣ общества. Семья—тоже общественный союзъ и въ основаніи его нѣтъ никакого договора. Да и какъ возможенъ переходъ изъ этого естественнаго состоянія въ государственное? Путемъ общаго соглашенія? Но въ немъ не участвовали женщины наравнѣ съ мужчинами, а вѣдь это добрая половина общества. Какимъ способомъ организована была власть? Рѣшеніемъ большинства? Но въ силу чего большинство считало себя въ правѣ навязать свое рѣшеніе меньшинству? Гдѣ же пресловутая естественная свобода, если однимъ пришлось, вопреки своей волѣ, подчиниться власти, признанной другими?

Въ положительной сторонѣ своего ученія Галлеръ весь свой идеалъ относитъ къ среднимъ вѣкамъ. Переносясь мыслью въ эпоху феодализма, Галлеръ смотритъ на государство, какъ на одинъ изъ союзовъ, не отличающійся качественно отъ семьи, товарищества. Единственно, что его выдѣляетъ—это верховная власть, дѣлающая государство независимымъ отъ другихъ союзовъ. Власть не есть полномочіе отъ народа, не общественная должность, а исторически пріобрѣтенное право. Носители власти осчастливлены ею по милости Божьей, какъ бываютъ осчастливлены вообще дарами природы, красотой, талантомъ. Поэтому пользоваться властью они могутъ по собственному усмотрѣнію, не обязанные никакимъ отчетомъ передъ своими подданными. Государство есть частная собственность государя, дарованная ему Богомъ. Поэтому онъ одинъ, какъ собственникъ, можетъ объявлять войну для защиты своего права и кончать миромъ; онъ одинъ, какъ собственникъ, въ правѣ отчуждать ту или иную часть территоріи; онъ одинъ, какъ собственникъ, распоряжается доходами, а слѣдовательно между казною и частною кассою государя различія не можетъ быть.

Государь выступаетъ, какъ сильнѣйшій среди своихъ подданныхъ, и единственною его сдержкою можетъ служить собственный интересъ, не дозволяющій раздражать подданныхъ, а также религія, не допускающая его нарушать божескіе законы. Галлеръ подробно развиваетъ ученіе объ усло-

віяхъ обезпеченія продолжительности жизни государства, называемое имъ макробіотикой. Его политика сводится къ тому, чтобы государь опирался на духовенство и аристократію, какъ двѣ силы, способныя сдерживать напоръ народнаго своеволія. Миръ и порядокъ возможны только при единствѣ мыслей. Поэтому Галлеръ не допускаетъ свободы совѣсти, которая есть порожденіе гордости человѣческой, ставящей свое „я“ выше авторитета, а это опасно и для власти. Чтобы не допускать вредной пропаганды, способной нарушить единство вѣры и мысли въ странѣ, необходимо установить строжайшую цензуру для книгъ, таящихъ въ себѣ ядъ.

Ставъ на средневѣковую точку зрѣнія, признавъ въ государствѣ только сильнѣйшаго собственника, Галлеръ, незамѣтно для самого себя пришелъ къ революціонному выводу. Если монархъ попираетъ божескіе законы, то подданнымъ остается одно средство — открытое возстаніе. Споръ между ними и монархомъ есть вопросъ силы, и Галлеръ готовъ даже возмущаться софистикою тѣхъ, кто отвергаетъ право сопротивленія тираніи. Это право находитъ себѣ оправданіе какъ въ Священномъ Писаніи, такъ и во всей исторіи человѣчества. Къ такому выводу и не могъ не придти Галлеръ, разъ онъ проникся средневѣковымъ міровоззрѣніемъ.

Галлеръ хотѣлъ опровергнуть ученіе естественнаго права путемъ обоснованія государствовѣдѣнія на историческихъ данныхъ. Но онъ подошелъ къ вопросу не съ чисто научными цѣлями, а съ политической тенденціей, и потому не достигъ своей цѣли. Отдавая на смарку все историческое развитіе государственнаго быта отъ среднихъ вѣковъ до новаго времени, Галлеръ пытался, въ противоположность раціоналистическому, дать историческое объясненіе современному государству—и принялъ его въ видѣ отжившаго уже историческаго типа. Это былъ грѣхъ противъ исторіи, подорвавшій все значеніе его теоріи.

Другое услужливое перо было найдено реакціонными правительствами Германіи въ лицѣ Адама Генриха Мюллера (1779—1829), который родился пруссакомъ, но составилъ себѣ карьеру въ Вѣнѣ, для чего и перешелъ въ католицизмъ. Всю жизнь онъ состоялъ при австрійскомъ правительствѣ, направляя свой литературный талантъ по указанію Метер-

ниха. Онъ участвовалъ на карлсбадской конференціи 1819 года. Одно время Мюллеръ занималъ въ Лейпцигѣ должность консула для того, чтобы наблюдать въ этомъ центрѣ книжной торговли за новѣйшей литературой и соотвѣтственно воздѣйствовать.

Среди иныхъ произведеній Мюллера, отчасти философскаго, отчасти политическаго характера, но всегда съ католико-реакціонной окраской, наибольшее вниманіе обратили на себя „Элементы политическаго искусства“, 1809, и „О необходимости богословскаго основанія для государствовѣдѣнія“, 1819. Онъ велъ борьбу противъ естественнаго права, какъ теоріи, ниспровергающей установленный Богомъ и исторіей порядокъ. Онъ проповѣдывалъ необходимость возвратиться къ среднѣвѣковымъ основамъ государственной жизни, къ возстановленію сословій, къ усиленію авторитета духовенства. Едва ли стоитъ останавливаться на писателѣ, достоинство котораго самимъ вѣнскимъ правительствомъ усматривалось въ томъ, что „никто не понималъ, что̀ именно онъ, Мюллеръ, хотѣлъ сказать“. Фантастичность и легковѣсность его разсужденій можно видѣть хотя бы на его взглядѣ, будто связь государственныхъ учрежденій тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ ближе воспроизводитъ подобіе обоихъ половъ. „Парламентъ и министерство, сословная организація и администрація, дворянство и классъ художниковъ, землевладѣніе и капиталъ настолько естественны и отвѣчаютъ идеѣ государства, насколько они относятся другъ къ другу, какъ мужчина къ женщинѣ“. Бываютъ времена, когда и такіе писатели имѣютъ успѣхъ.

Въ Англіи, принявшей участіе въ общей реакціонной политикѣ послѣ низверженія Наполеона, не появляются, однако, писатели, которые давали бы ей теоретическое обоснованіе. Реакціонное направленіе нашло себѣ представителя въ лицѣ Бёрка еще во время самой французской революціи, который стоялъ вовсе не на той почвѣ, на какую стала теократическая школа въ Германіи и Франціи.

Эдмундъ Бёркъ (1730—1797) былъ блестящимъ политическимъ ораторомъ и писателемъ. Какъ членъ парламента, онъ стоялъ въ рядахъ виговъ и горячо оспаривалъ англійскую политику въ отношеніи американскихъ колоній, возстаніе которыхъ онъ вполнѣ оправдывалъ. Но, когда вспыхнула французская революція, шестидесятилѣтній Бёркъ

возмутился ею и уже въ 1790 году выпустилъ свои „Размышленія о французской революціи“. Это произведеніе вызвало негодованіе среди политическихъ единомышленниковъ и заставило Бёрка выйти изъ рядовъ виговъ. Книга Бёрка имѣла въ Англіи мало успѣха, зато, переведенная на французскій и нѣмецкій языки, она послужила богатымъ матеріаломъ для континентальныхъ реакціонеровъ.

Въ школѣ естественнаго права Бёркъ видитъ три основныхъ недостатка: a) она пользуется апріорнымъ методомъ вмѣсто того, чтобы основываться на историческомъ опытѣ; b) она принимаетъ исходнымъ пунктомъ индивидуальный разумъ вмѣсто того, чтобы исходить изъ сложившейся природы общества; c) она орудуетъ простыми построеніями вмѣсто того, чтобы различать въ сложныхъ общественныхъ вопросахъ отдѣльныя стороны.

Государство не продуктъ сознательнаго творчества, а результатъ медленнаго историческаго развитія. Поэтому никакіе скачки немыслимы. Невозможность произвольнаго построенія кроется въ народной психикѣ. Общество упорно держится стараго и боится всего новаго. Только совершенная невозможность примириться съ дѣйствительностью заставляетъ сдѣлать рѣшительный шагъ, но, сдѣлавъ его, большинство сейчасъ же оглядывается и пятится назадъ. Поэтому государственный строй является всегда историческимъ компромиссомъ.

Несомнѣнно, что Бёркъ въ своемъ различномъ отношеніи къ американской и французской революціи проявилъ непослѣдовательность, несомнѣнно, что онъ измѣнилъ историческимъ убѣжденіямъ виговъ, идущимъ отъ Локка, но онъ честно отступилъ отъ своихъ молодыхъ воззрѣній, по глубокому убѣжденію, а не изъ корыстныхъ видовъ, какъ это сдѣлали многіе на континентѣ.

VII. Въ правовѣдѣніи реакціонное направленіе выразилось въ образовавшейся исторической школѣ, которая въ лицѣ Савиньи и Пухты возникла въ Германіи, а потомъ распространила свое вліяніе на всю Европу.

Фридрихъ Карлъ Савиньи (1779—1861) происходилъ изъ стариннаго дворянскаго рода, переселившагося изъ Лотарингіи въ Германію. Своей монографіей о владѣніи, 1803, Савиньи обратилъ на себя вниманіе ученаго міра. Съ основаніемъ въ 1810 году Берлинскаго университета, онъ былъ

приглашенъ прусскимъ правительствомъ на каѳедру вмѣстѣ съ другими знаменитостями того времени. Здѣсь онъ сошелся близко съ Нибуромъ, извѣстнымъ противникомъ конституціоннаго режима, а по своимъ домашнимъ связямъ сталъ очень близокъ къ романтической школѣ.

Подъемъ національнаго настроенія, вызванный борьбою съ французами, побудилъ профессора Тибо предложить въ 1814 году объединеніе всей Германіи на почвѣ общаго гражданскаго законодательства. Это патріотическое увлеченіе въ тотъ же годъ къ большому удовольствію отдѣльныхъ германскихъ правительствъ было охлаждено рукою Савиньи, издавшаго небольшую книгу „О призваніи нашего времени къ законодательству и правовѣдѣнію“, въ которой онъ рѣшительно высказывается противъ идеи Тибо. Въ 1817 году Савиньи былъ назначенъ членомъ Государственнаго совѣта Пруссіи, черезъ годъ—членомъ высшаго суда рейнскихъ провинцій, и въ 1842 сталъ министромъ юстиціи, въ каковой должности оставался до событій 1848 года, заставившихъ его удалиться на покой.

Савиньи является авторомъ двухъ капитальныхъ, многотомныхъ, блестяще написанныхъ, сочиненій: „Исторія римскаго права въ средніе вѣка“ и „Система современнаго римскаго права“. Но для исторіи философіи права, въ качествѣ главы школы, онъ имѣетъ значеніе главнымъ образомъ какъ авторъ брошюры, выпущенной противъ Тибо, и редакціонной статьи къ журналу, предпринятому въ 1815 году съ цѣлью поддержанія новаго направленія, тѣмъ болѣе, что позднѣйшія воззрѣнія Савиньи нѣсколько отступаютъ отъ тѣхъ, которыя были высказаны имъ въ разгаръ реакціи.

Какъ и политическіе писатели, Савиньи выступаетъ противъ господствовавшей въ XVIII столѣтіи школы естественнаго права, только вниманіе его останавливается не на государственныхъ учрежденіяхъ, а на институтахъ частнаго права. Основные моменты его воззрѣнія сводятся къ тремъ положеніямъ: 1) признаніе органическаго развитія права; 2) отрицаніе творческой роли законодателя, и 3) утвержденіе національнаго характера права. Каждое изъ этихъ положеній является антитезою взглядамъ раціоналистической школы.

Въ противоположность тѣмъ, которые „учатъ, что всякій періодъ имѣетъ свое бытіе и воспроизводитъ свой міръ

свободно и произвольно, хорошо или дурно, удачно или неудачно, смотря по степени своихъ силъ и разумности", Савиньи утверждаетъ, что „всякій періодъ творитъ свой міръ не для себя одного и произвольно, но установляетъ его въ неразрывной связи со всѣмъ прошедшимъ". „Всякое право возникаетъ путемъ обычая, т. е. вытекаетъ изъ нравовъ и народныхъ вѣрованій, а потомъ изъ науки права; слѣдовательно всегда изъ внутреннихъ, незамѣтно дѣйствующихъ силъ, а не изъ произвола законодателя". Такимъ образомъ, идеѣ произвольнаго установленія права Савиньи противопоставляетъ идею непрерывнаго развитія права дѣйствіемъ внутреннихъ силъ народной жизни.

Эта точка зрѣнія логически вела къ отрицанію благодѣтельной роли законодателя, къ сомнѣнію въ полезности государственнаго вмѣшательства въ народную жизнь. Право само вырабатывается въ народномъ духѣ и для своего отраженія оно имѣетъ свой органъ — обычное право. Законъ можетъ лишь стѣснить естественный ходъ развитія права. Законодатель способенъ только отклонить отъ правильнаго пути органическій ростъ народнаго права. Законодатель лучше всего выполнитъ свою задачу, если ограничится санкціонированіемъ нормъ, уже выработанныхъ народнымъ сознаніемъ. Такой взглядъ Савиньи на законодательную дѣятельность является прямою противоположностью той вѣрѣ въ призваніе законодателя, какою былъ проникнутъ XVIII вѣкъ.

Наконецъ, отодвинувъ все творчество права въ глубь народнаго сознанія, Савиньи долженъ былъ признать національный характеръ права, его недосягаемость для чужеземныхъ вліяній. Въ противоположность космополитическимъ идеаламъ прошлаго вѣка, Савиньи сталъ на чисто національную. Въ противоположность „человѣку", Савиньи выдвинулъ „народъ". „Гдѣ только мы находимъ достовѣрную исторію, частное право уже имѣетъ свой опредѣленный характеръ, особенный для каждаго народа, подобно его языку, нравамъ и государственному устройству".

Однако общій смыслъ ученія Савиньи вовсе не теоретическій, а глубоко практическій. Савиньи приглашаетъ уйти въ глубь исторіи, изучить прошлое народной жизни, прежде, чѣмъ считать себя призванными къ реформѣ права, и для того, чтобы убѣдиться въ неосуществимости этой задачи.

Согласно съ духомъ времени онъ отвлекается отъ творческой работы, соблазняясь созерцательный. Въ духѣ времени ученіе Савиньи погашаетъ критическое отношеніе къ историческому праву и примиряетъ съ исторической дѣйствительностью, какъ съ естественнымъ продуктомъ народнаго творчества. Такъ какъ всякое право составляетъ отраженіе народнаго духа, то всякое существующее право соотвѣтствуетъ народному сознанію, и, обратно, право, соотвѣтствующее народному сознанію, не можетъ не существовать,—отсюда уже недалеко до знаменитой гегелевской формулы. Савиньи не заслуживаетъ упрека въ сознательномъ служеніи дѣлу реакціи, но несомнѣнно, что, проникшись общими консервативными тенденціями своего времени, онъ искалъ для нихъ теоретическаго обоснованія въ области науки права. Этимъ онъ далъ тонъ, направленіе многочисленнымъ ученымъ юристамъ, которые, закрывъ глаза и уши, отвернулись отъ дѣйствительной жизни и углубились въ правовую археологію.

И по злой ироніи судьбы, Савиньи, такъ высоко ставившій національный принципъ, болѣе всего повредилъ національному дѣлу Германіи. Въ спорѣ Тибо съ Савиньи общественное сознаніе стояло несомнѣнно на сторонѣ перваго и, можетъ быть, германскимъ правительствамъ пришлось бы уступить, если бы въ лицѣ Савиньи они не нашли идеолога сепаратизма. Отстаивая національное начало въ правѣ, Савиньи выдвинулъ на первый планъ не германское право, а римское, которое значительно и надолго отодвинуло интересъ къ первому. Подъ его вліяніемъ римскому праву въ нѣмецкой юриспруденціи удѣлено было несоотвѣтственно важное значеніе съ большимъ ущербомъ для народнаго правосознанія. Это обстоятельство своевременно было подчеркнуто германистами, но вліяніе „Системы нынѣшняго римскаго права“ оказалось сильнѣе ихъ предостереженій.

При всей противоположности двухъ направленій обнаруживается, однако, и точка соприкосновенія между ними. По взгляду раціоналистической школы, существуютъ естественныя права, предшествующія государству и потому для него неприкосновенныя. Но и по взгляду Савиньи право создается необходимыми силами народнаго духа, которыя не поддаются законодательному воздѣйствію. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія въ историческомъ правѣ имѣется естественная часть, неприкосновенная для государственной власти.

Эта идея могла бы быть революціоннымъ протестомъ, если бы правительства предполагали реформировать народное право. Но совпаденіе противоположныхъ направленій не представляло ни малѣйшей опасности въ эпоху, когда реакція призывала къ полному бездѣйствію, когда правительства больше всего боялись трогать историческое зданіе.

Ученикъ Савиньи Георгъ Пухта пошелъ дальше по направленію къ раскрытію народнаго духа. Отрицательное отношеніе къ законодательству должно было вызвать тѣмъ большій интересъ къ другому источнику права—къ обычному праву. Этому вопросу Пухта посвятилъ спеціальное сочиненіе, „Обычное право“, 1828 — 1837, имѣвшее большое значеніе въ смыслѣ распространенія идей исторической школы. Задача, которую поставилъ себѣ Пухта, состояла въ томъ, чтобы a) выдвинуть авторитетъ обычнаго права въ ущербъ законодательству, низведенному на степень простой копіи обычнаго права, b) укрѣпить авторитетъ обычнаго права на связи его съ народнымъ духомъ, c) доказать практическое значеніе и силу обычнаго права.

Въ увлеченіи поставленною себѣ цѣлью, Пухта дошелъ до того, что приписалъ народному сознанію значеніе положительнаго права. Нормы обычнаго права живутъ въ сознаніи народа готовыми, пока не получатъ внѣшняго выраженія въ обычаяхъ. Такимъ положеніемъ историческая школа снова протянула руку своей противницѣ, школѣ естественнаго права. Какъ послѣдняя смѣшивала положительное право съ требованіями разума, такъ и первая не отличала положительное право отъ правопроизводящей силы. Если для однихъ источникъ права раскрывается въ разумѣ, то для другихъ онъ проявляется въ народномъ духѣ.

§ 37. Гегель.

Литература: Haym, *Hegel und Seine Zeit*, 1857 (неполный русскій переводъ, 1861); противъ отрицательнаго отношенія къ Гегелю со стороны Гайма въ защиту выступилъ Rosenkranz, *Apologie Hegels*, 1858; Куно-Фишеръ, *Исторія новой философіи*, т. VIII, въ двухъ частяхъ, рус. перев. 1902, 1903; Кэрдъ, *Гегель*, рус. перев. 1898, съ статьями кн. С. Трубецкого и Вл. Соловьева; Moris, *Hegel's philosophy of the state and history*, 1888; Levi, *Dottrina dello stato di Hegel*, 1884; Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, 1907; Новгородцевъ,

Кантъ и Гегель въ ихъ ученікхъ о правѣ и государствѣ, 1901; Градовскій, *Политическая философія Гегеля* („Ж. М. Нар. Пр.“, 1870, іюль; Собраніе сочиненій, т. III, стр. 271—310); Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, т. IV, стр. 573—609; Е. Соловьевъ, *Гегель* (библіотека Павленкова), 1891.

Изданіе сочиненій Гегеля выполнено его учениками и товарищами въ 1832—1845. Оно обнимаетъ 18 томовъ, къ которымъ позднѣе присоединился 19-ый томъ, содержащій переписку Гегеля и біографію. „Философія права“ вторично переиздана, какъ VIII томъ собранія сочиненій, въ 1840.

I. Георгъ-Вильгельмъ-Фридрихъ Гегель родился въ Штутгартѣ въ 1770 году въ семьѣ чиновника казеннаго вѣдомства. Домашнее воспитаніе и гимназическое образованіе протекли въ родномъ городѣ. Только 18 лѣтъ онъ впервые выѣхалъ изъ него, чтобы поступить въ Тюбингенѣ въ теологическій институтъ, гдѣ онъ провелъ пять лѣтъ въ изученіи сначала философіи, а потомъ богословія. Судьба свела здѣсь Гегеля и Шеллинга и соединила ихъ дружескими узами, при чемъ Шеллингъ, хотя и моложе, оказывалъ вліяніе на старшаго Гегеля какъ въ институтѣ, такъ и долго по окончаніи его.

Закончивъ высшее обученіе, Гегель, за недостаткомъ средствъ, вынужденъ былъ искать мѣста домашняго учителя. Въ этомъ занятіи онъ провелъ семь лѣтъ (1793—1800), сначала въ Швейцаріи, въ аристократической семьѣ, а потомъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ въ купеческой семьѣ.

Оставшееся послѣ смерти отца небольшое наслѣдство и собственныя сбереженія позволили Гегелю попробовать свои силы на университетской каѳедрѣ. Для этого онъ пріѣхалъ въ Іену, гдѣ вступилъ въ число приватъ-доцентовъ, а потомъ былъ назначенъ экстраординарнымъ профессоромъ, однако безъ жалованья. На гонораръ Гегель не могъ разсчитывать, вслѣдствіе малочисленности студентовъ съ одной стороны, вслѣдствіе неуспѣха у нихъ съ другой. Затруднительное матеріальное положеніе Гегеля было прервано неожиданно военными событіями, выбившими его изъ Іены. Съ трудомъ успѣлъ онъ закончить здѣсь свое первое крупное философское сочиненіе „Феноменологія духа“, вышедшее въ 1807.

Въ поискахъ заработка Гегель принимаетъ на себя редакторство газеты въ Бамбергѣ (1807), бывшей подъ наблюденіемъ баварскаго правительства и еще при надзорѣ фран-

цузскаго. Газета главнымъ образомъ и служила интересамъ Наполеона. Небольшое упущеніе и газета подверглась закрытію.

Снова безъ положенія и средствъ, Гегель, благодаря своему постоянному покровителю Нитгаммеру, получилъ мѣсто директора гимназіи въ Нюренбергѣ, гдѣ онъ провелъ восемь лѣтъ (1808—1816). Въ качествѣ преподавателя, Гегель излагалъ своимъ ученикамъ философію и основы законовѣдѣнія. Сравнительно обезпеченное существованіе даетъ Гегелю возможность жениться (1811). Уютная, спокойная жизнь въ семьѣ, далекая отъ общественныхъ волненій, была особенно въ духѣ Гегеля. „Моя земная цѣль достигнута, писалъ онъ вскорѣ послѣ женитьбы, такъ какъ человѣкъ, получившій должность и привлекательную жену, вполнѣ законченъ; это главныя статьи, составляющія цѣль стремленій въ личной жизни“. Въ тиши кабинета Гегель изготовилъ крупное произведеніе „Логику“, 1812—1816.

Но все же Гегеля потянуло къ университетской каѳедрѣ. Въ 1816 году онъ пріобрѣтаетъ профессуру въ Гейдельбергѣ, гдѣ остается два года и гдѣ выпускаетъ, въ качествѣ руководства для слушателей, „Энциклопедію философскихъ наукъ“.

Въ это время прусское правительство рѣшило бороться съ оппозиціоннымъ духомъ не только путемъ репрессій, но и посредствомъ воспитательнаго воздѣйствія. Поставленный во главѣ министерства народнаго просвѣщенія и вѣроисповѣданій, баронъ Альтенштейнъ задался цѣлью отвлечь и привлечь умы молодежи постановкою преподаванія. Въ этихъ видахъ необходимо было озаботиться личнымъ составомъ преподавателей. При организаціи Берлинскаго университета министръ обратилъ вниманіе на Гегеля, пользовавшагося уже широкой извѣстностью, какъ философъ, и проявившаго въ Виртембергѣ свою благонадежность, какъ лояльный гражданинъ. Гегель получилъ приглашеніе въ самой любезной формѣ и на весьма выгодныхъ условіяхъ.

Возлагавшіяся на него надежды Гегель вполнѣ оправдалъ. Въ Берлинѣ онъ достигаетъ высшей ступени своей славы, своей притягательной силы въ качествѣ профессора, своего вліянія на умы и судьбы согражданъ.

Смерть отъ холеры (1831) прекратила его дни, не давъ ему увидать паденія своего авторитета. Его слушателями

были изданы послѣ его смерти лекціи по различнымъ отраслямъ знанія, составившія около десяти томовъ.

II. На философіи Гегеля лежитъ ясный отпечатокъ его собственной личности. Гегель отличался необыкновеннымъ спокойствіемъ и выдержанностью, которыя покидали его развѣ въ нѣсколькихъ моментахъ его жизни. Самыя выдающіяся событія поражали его не сами по себѣ, а по своей связи съ другими явленіями. Отсюда необычайная объективность къ окружающей жизни, переходившая нерѣдко въ полную безучастность. Гегель какъ будто не жилъ среди людей и событій, а взиралъ на все происходившее кругомъ него съ высоты птичьяго полета.

При огромной силѣ ума Гегель медленно усвоивалъ, и эта черта послужила, вѣроятно, основаніемъ къ тому, что въ выданномъ ему отъ института свидѣтельствѣ значилось: „плохой ораторъ и идіотъ въ философіи“. Но зато Гегель проявлялъ глубокую вдумчивость къ усвоиваемому, которое онъ подвергалъ подробному анализу и систематизаціи. Ударъ, нанесенный шаловливой рукой товарища, возбуждалъ въ немъ не гнѣвъ, а интересъ къ причинѣ, вызвавшей такое отношеніе къ нему. Эта медленность въ усвоеніи и твердость въ усвоенномъ, это невозмутимое спокойствіе и объективность создали Гегелю еще на студенческой скамьѣ репутацію „молодого старика“.

Отъ своихъ современниковъ, Фихте и Шеллинга, Гегель рѣзко отличался характеромъ. Въ противоположность Фихте, всегда активному, всегда ищущему проявленія своего „Я“ въ дѣятельности, Гегель обнаруживалъ склонность къ созерцательности, холодную разсудочность. Въ противоположность Шеллингу, схватывавшему мысли на-лету, проникавшему во все чисто интуитивно, Гегель шелъ медленно, путемъ логическихъ заключеній и систематизаціи.

Любовь Гегеля къ спокойствію заставляла его мириться съ окружающею обстановкою, приспособляться къ ней и признавать ее наиболѣе подходящей. Уже на школьной скамьѣ Гегель избралъ странную тему для выпускного сочиненія: о печальномъ состояніи наукъ и искусствъ у турокъ, съ единственною цѣлью показать, что въ Штутгартѣ дѣло обстоитъ гораздо лучше, чѣмъ въ Турціи. Въ эпоху могущества Наполеона, Гегель преклонялся передъ этой „міровой душой“, удивлялся этому всестороннему генію, „вели-

кому парижскому учителю государственнаго права", признавалъ счастіемъ, если „воля неба, т. е. французскаго императора" дастъ Германіи гражданскій кодексъ и конституцію. Будучи профессоромъ въ Гейдельбергѣ, Гегель выступаетъ на защиту виртембергскаго правительства, которое предлагало конституцію, отвергаемую земскими чинами. Въ Берлинѣ, Гегель въ своей вступительной рѣчи восхваляетъ прусскіе порядки, которые еще недавно бранилъ. Когда онъ былъ въ Іенѣ, Пруссія представлялась ему олицетвореніемъ „сухой бездушной жизни". Приглашенный на каѳедру въ Берлинъ, Гегель признаетъ, что „именно Прусское государство построено на разумѣ".

Не одна только приспособляемость къ окружающимъ условіямъ объясняетъ такое поведеніе Гегеля. Къ этому восхваленію ближайшей дѣйствительности побуждало Гегеля желаніе согласоваться съ видами правительства. Уже въ гимназической работѣ онъ восхваляетъ герцога Карла и учителей. Какъ редакторъ бамбергской газеты, онъ строго блюдетъ интересы баварскаго правительства и Наполеона. Въ столкновеніи виртембергскаго короля съ земскими чинами онъ выступаетъ съ полемикою по порученію министра фонъ-Вангенгейма. Въ Пруссіи онъ является проводникомъ видовъ барона Альтенштейна и съ яростью набрасывается на философа Фриза, который принялъ участіе въ вартбургскомъ инцидентѣ, возбудившемъ подозрѣніе германскихъ государей. На высотѣ своей славы, Гегель является представителемъ офиціальной Его Величества философіи. Такимъ онъ кажется другимъ, такимъ онъ признаетъ самого себя. Въ своемъ положеніи онъ цѣнилъ не столько призваніе философа, сколько должность профессора философіи, обязывающей согласовать свое преподаваніе съ интересами государства (правительства!). Онъ не можетъ издавать философскій журналъ иначе, какъ офиціальный, отъ имени министерства народнаго просвѣщенія.

Эти черты характера Гегеля были какъ нельзя болѣе подходящи для того, чтобы сдѣлать его философомъ реакціонной эпохи, отразить въ его философіи основныя тенденціи современности. Въ его лицѣ государственная власть и философія вступаютъ въ союзъ: философія обязуется примирить общество съ дѣйствительностью, въ сохраненіи которой заинтересовано правительство, а послѣднее съ своей стороны обя-

зуется способствовать распространенію признанной философіи. Философія становится служанкой только не церкви, какъ въ средніе вѣка, а государственной власти.

Зато Гегель пользовался огромнымъ административнымъ вліяніемъ. Назначенія профессоровъ совершались по его указанію, тѣмъ болѣе, что по мнѣнію, имъ проводимому, опасность заключается не въ предметѣ, который читается, а въ преподавателѣ, который читаетъ. Онъ довершилъ ударъ, обрушившійся на его удачнаго соперника передъ слушателями Фриза, и когда въ защиту послѣдняго въ газетѣ поступокъ Гегеля былъ названъ неблагороднымъ, онъ подалъ жалобу министру, а предложеніе послѣдняго обратиться къ суду отклонилъ. У другого профессора, Бенэкэ, правительство отняло право чтенія лекцій по предложенію Гегеля и даже вѣрный ученикъ послѣдняго и поклонникъ не могъ не признать, что память о Гегелѣ запятнана его отношеніемъ къ Бенэкэ.

III. Въ первые годы своего университетскаго ученія Гегель находился подъ вліяніемъ Руссо и Канта. Онъ былъ въ восторгѣ отъ французской революціи и сажалъ вмѣстѣ съ Шеллингомъ дерево свободы. Въ Тюбингенѣ считался даже, къ великому неудовольствію отца, ярымъ якобинцемъ. Критическая философія только укрѣпила въ немъ революціонныя надежды.

Но уже вліяніе Шеллинга заставило Гегеля отвернуться отъ французской философіи, отказаться отъ механическаго воззрѣнія на общество и проникнуться органическимъ.

По прибытіи въ Іену Гегель пишетъ первое политическое сочиненіе, которое, однако, не было напечатано. Онъ съ прискорбіемъ смотритъ на Германію, которая, по его мнѣнію, „уже болѣе не государство“. Но она еще можетъ возродиться, если организуется на конституціонныхъ началахъ. Гегель требуетъ реформъ и „признанія человѣческихъ правъ“.

Затѣмъ Гегель подпадаетъ подъ вліяніе романтизма, которое заставляетъ его забыть критическую осторожность Канта и, проникшись безусловной вѣрой въ силу разума, сдѣлать смѣлый полетъ въ область безпредѣльнаго. Гегель завершаетъ стремленія романтизма построеніемъ чисто идеалистическаго міровоззрѣнія.

Въ дальнѣйшемъ Гегель все болѣе и болѣе поддается реакціоннымъ тенденціямъ эпохи реставраціи. Его сочиненіе

написанное по поводу столкновенія виртембергскаго короля съ земскими чинами „Критика виртембергскаго собранія сословій“, 1817, по видимости защищаетъ конституцію противъ стараго строя, стоитъ на точкѣ зрѣнія раціонализма противъ историзма, но на самомъ дѣлѣ она обрушивается всею тяжестью на неблагодарныхъ и непокорныхъ подданныхъ, неспособныхъ оцѣнить все величіе души своего короля. Доводы Гегеля не отличаются особенною убѣдительностью, они главнымъ образомъ сводятся къ указанію недостатковъ въ прошломъ. Но при этомъ не лишены интереса соображенія Гегеля, выставленныя противъ избирательнаго закона октроированной конституціи. Избирательныя права не могутъ зависѣть отъ возраста или имущества потому, что это свойства субъекта, но должны стоять въ зависимости отъ значенія индивида въ цѣломъ, отъ положенія гражданина въ государствѣ. „У кого есть должность, тотъ въ глазахъ людей составляетъ нѣчто; если же у него ничего нѣтъ, кромѣ опредѣленнаго количества лѣтъ и гульденовъ, то онъ въ глазахъ міра не составляетъ ничего и потому не можетъ быть представителемъ чего либо“. Съ этой точки зрѣнія Гегель возставалъ противъ лишенія чиновниковъ избирательнаго права при одновременномъ допущеніи адвокатовъ, „среди которыхъ господствуетъ духъ частнаго права, и нѣтъ чувства государственности“.

Основной трудъ Гегеля „Философія права“ появляется въ самый разгаръ реакціи, въ 1821 году, въ эпоху наиболѣе усиленныхъ репрессій. Время и личность автора отразились на этомъ несомнѣнно выдающемся произведеніи.

Подъ конецъ своей жизни Гегель былъ выведенъ изъ спокойствія теченіемъ событій, не согласовавшихся съ его теоретическимъ воззрѣніемъ. Іюльская революція, прокатившаяся волною по Европѣ, совершенно не соотвѣтствовала представленію Гегеля объ окончаніи революціонныхъ попытокъ и наступленіи спокойнаго, обдуманнаго развитія. Даже страна, наиболѣе правильно стоящая на эволюціонномъ пути, Англія, подвергалась опасности поставленной на очередь въ 1831 году реформой избирательнаго права. Гегель въ своемъ трудѣ „Англійскій билль о реформѣ“ 1831, становится на историческую точку зрѣнія, отстаиваетъ существующее противъ разумныхъ измѣненій (гнилыя мѣстечки!) и борется противъ зловредныхъ „французскихъ абстракцій“.

IV. Въ то время, какъ Фихте признавалъ за абсолютное „Я“, ограниченное „не-Я“ (какъ плѣнникъ, по Гегелю), а Шеллингъ видѣлъ абсолютное въ общемъ источникѣ „Я“ и „не-Я“, въ которомъ противоположность мыслящаго субъекта и мыслимаго объекта совершенно стушевывалась (безразличіе, въ которомъ, по Гегелю, всѣ кошки сѣры),—самъ Гегель полагалъ, что духъ и природа не исходятъ изъ одного общаго источника, абсолютнаго, не составляютъ двухъ строкъ абсолютнаго, но равно присущи ему, представляютъ лишь послѣдовательныя модификаціи абсолютнаго. Духъ и природа, мышленіе и бытіе не противоположны другъ другу, не порожденія одинъ другого,—а тожественны. Мышленіе есть бытіе, и бытіе есть мышленіе. Законъ, управляющій человѣческой мыслью и природой, есть разумъ.—Отсюда, независимо отъ всякой политической окраски, должно выступить положеніе, что все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно. Все дѣйствительное есть только проявленіе абсолютнаго разума, и все разумное не можетъ существовать безъ проявленія въ дѣйствительности. Это отождествленіе мышленія и бытія дало основаніе признать философію Гегеля за абсолютный идеализмъ, а сведеніе всей дѣйствительности къ разуму послужило поводомъ къ обозначенію той же философіи панлогизмомъ.

По Шеллингу, абсолютное порождаетъ движеніе и жизнь, оставаясь внѣ ихъ; по Гегелю абсолютное есть само движеніе, самый процессъ порожденія. Раскрыть этотъ процессъ—значитъ понять сущность вещей, потому что движеніе мышленія есть и движеніе бытія. Логика, какъ процессъ развитія понятій, совпадаетъ съ метафизикой, какъ процессомъ развитія міра.

Такое познаніе сущности вещей, познаніе вещи въ себѣ, достигается, по Гегелю, путемъ діалектическаго метода. Его возможность и цѣлесообразность основывается прежде всего на тожествѣ духа и природы: процессъ философскаго мышленія ведетъ къ пониманію дѣйствительности. Второе основаніе діалектическаго метода состоитъ въ признаніи противорѣчія за сущность дѣйствительности. Каждое понятіе необходимо переходитъ въ свою противоположность, а изъ сопоставленія противоположностей получается высшее единство. Отсюда законъ тройственности, лежащій въ основѣ діалектическаго метода: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ. Истина содержится

не въ синтезисѣ, а равно въ каждомъ моментѣ, и само высшее понятіе, полученное отъ соединенія противоположностей, составляетъ въ цѣпи развивающихся понятій не что иное, какъ новый тезисъ.

Такова грандіозная попытка Гегеля проникнуть въ сущность вещей углубленіемъ въ разумъ, который, отрѣшившись отъ всякихъ предразсудковъ, долженъ раскрыть міровую тайну путемъ логическаго разматыванія клубка понятій. Съ наибольшимъ успѣхомъ удавалось Гегелю прилагать діалектическій методъ къ исторической области, съ наименьшимъ—къ природѣ. Однако весь метафизическій успѣхъ гегелевской діалектики слѣдуетъ отнести за счетъ эмпирическаго содержанія. Съ другой стороны тройственность моментовъ метода привела Гегеля къ искусственной трихотоміи, наложившей печать на все его мышленіе, на всю его философію.

V. Философія Гегеля, построенная на постепенномъ движеніи въ раскрытіи понятій, должна была придавать огромное значеніе системѣ. Дѣйствительно, умъ Гегеля всегда стремился къ систематизаціи.

Система знанія гегелевской философіи представляется въ слѣдующемъ видѣ:

I. Логика.
II. Философія природы.
III. Философія духа.

A. Духъ субъективный.
   a. психологія.
   b. антропологія.
   c. феноменологія.

B. Духъ объективный.
   a. право
   b. мораль.
   c. нравственность.

C. Духъ абсолютный.
   a. эстетика
   b. религія.
   c. философія.

Въ логикѣ, которая даетъ генезисъ чистыхъ понятій, Гегель обнаруживаетъ тотъ переходъ изъ одной противоположности въ другую, который лежитъ въ основѣ нашихъ понятій. Такъ самое отвлеченное понятіе бытія (sein) въ его чистомъ видѣ тотчасъ переходитъ въ свою противоположность небытія (Nicht-sein). Въ самомъ дѣлѣ быть—значитъ быть чѣмъ нибудь, добрымъ, краснымъ, круглымъ. Но понятіе чистаго бытія должно быть отрѣшено отъ такихъ свойствъ. Оно не должно быть ни добрымъ, ни краснымъ, ни круглымъ, т. е. чѣмъ либо. Но не быть чѣмъ либо значитъ не быть. Такимъ образомъ чистое бытіе тожественно съ небытіемъ. Примиреніе обнаруживается въ вѣчномъ движеніи отъ бытія чѣмъ либо къ небытію имъ и отъ небытія къ бытію чѣмъ либо, т. е. въ постоянномъ становленіи (Werden).

Или возьмемъ понятіе о причинности. Можно представить себѣ рядъ фактовъ, послѣдовательно вызывающихъ одинъ другіе: А порождаетъ В, В порождаетъ С. Мы называемъ А причиной, а В слѣдствіемъ. Но необходимо признать, что въ нашемъ понятіи А является потому причиной, что есть В, т. е. слѣдствіе.

Другими словами А становится причиною благодаря В, по причинѣ В, т. е. слѣдствіе есть причина того, что̀ мы признали въ предшествовавшемъ за причину.

Самымъ слабымъ отдѣломъ въ философіи Гегеля является философія природы. Вся сила гегелевской мысли раскрывается въ философіи духа. Не безъ основанія указываютъ, что „философія Гегеля есть собственно философія духа“.

VI. Свой взглядъ на философію права Гегель имѣлъ случай высказать нѣсколько разъ, сначала въ статьѣ, помѣщенной въ „Критическомъ Журналѣ“ за 1802 годъ подъ заглавіемъ „О научныхъ способахъ изслѣдованія естественнаго права“, потомъ въ энциклопедіи философскихъ наукъ 1817 г. (§§ 483—552) и, наконецъ, въ спеціальномъ трудѣ, полное заглавіе котораго „Основы философіи права, или естественное право и наука о государствѣ въ сжатомъ очеркѣ“, 1821.

Философія права имѣетъ своимъ предметомъ идею права, понятіе о правѣ и его осуществленіе [1]). Въ пониманіи основной задачи философіи права Гегель старается рѣзко отдѣ-

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 1, Werke, т. VIII, стр. 21.

лить себя отъ представителей естественнаго права XVIII столѣтія. „Недоразумѣнія вызываетъ отношеніе философіи права къ дѣйствительности, и я снова возвращаюсь къ тому, что̀ я сказалъ выше, что философія, насколько она есть обоснованіе разумнаго, должна обнимать современное и дѣйствительное, а не выставлять потустороннее, которое Богъ знаетъ гдѣ должно осуществиться или про которое можно сказать только, въ чемъ оно заключается, а именно въ заблужденіи односторонняго, пустого разглагольствованія“ [1]). Соотвѣтственно тому и задача науки о государствѣ состоитъ въ томъ, чтобы понять государство, какъ оно есть, а не въ томъ, чтобы строить государство, какимъ оно должно бы быть. То поучительное, что̀ содержится въ наукѣ о государствѣ, состоитъ не въ томъ, чтобы поучать государство, какимъ оно должно быть, а скорѣе въ томъ, чтобы научиться понимать, что̀ оно такое [2]).

Задача философіи въ томъ, чтобы понять то, что̀ существуетъ, потому что то, что̀ существуетъ, есть разумъ. Въ предисловіи къ философіи права содержится то знаменитое положеніе Гегеля, которое вызвало противъ него столько криковъ негодованія: „что разумно—то дѣйствительно, и что̀ дѣйствительно—то разумно“ [3]). Положеніе это логично вполнѣ соотвѣтствуетъ идеѣ тожества мышленія и бытія. Удивителенъ не практическій выводъ изъ теоретическаго положенія, удивительно, что самъ Гегель не строго его выдерживаетъ. Разсматривая постановленія римскаго права, Гегель высказываетъ мысль, что „извѣстное юридическое постановленіе можетъ быть выставлено, какъ вполнѣ обоснованное и соотвѣтствующее обстоятельствамъ и правовому порядку и въ то же время быть само по себѣ (an und für sich) неправовымъ и неразумнымъ, какъ, напр., многія постановленія, логикою вытекавшія изъ римской отеческой власти или изъ римскаго брака“ [4]). Но вѣдь эти постановленія—историческая дѣйствительность! Гегель неоднократно высказывается о неразумности тенденцій французской революціи—но вѣдь это была историческая дѣйствительность! И вотъ

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, предисловіе, Werke, т. VIII, стр. 16.
[2]) *Philosophie des Rechts*, предословіе, Werke, т. VIII, стр. 18.
[3]) *Philosophie des Rechts*, предисловіе, Werke, т. VIII, стр. 17.
[4]) *Philosophie des Rechts*, § 3, Werke, т. VIII, стр. 26, ср. еще 31.

почему знаменитая формула Гегеля, безупречно послѣдовательная, какъ выводъ изъ его общей философіи, вызываетъ справедливые упреки по тому непослѣдовательному употребленію, которое дѣлается изъ нея самимъ авторомъ. Или все дѣйствительное разумно, или формула невѣрна.

Не меньшія подозрѣнія внушаетъ и та связь между философіей права и государственною службою, которую Гегель настойчиво стремится установить. Негодуя на несимпатичную ему философію естественнаго права, Гегель вполнѣ понимаетъ не только отвращеніе къ ней со стороны юристовъ, но и вниманіе, обращенное на нее со стороны правительства. „У насъ философія не то, что у грековъ—свободное искусство—она имѣетъ публичный характеръ и состоитъ преимущественно или исключительно на службѣ государственной. Если правительства оказали довѣріе ученымъ, отдавшимся этой спеціальности, и положились вполнѣ на ихъ разработку философіи, то въ нѣкоторыхъ случаяхъ, пожалуй, это было бы похоже не столько на довѣріе, сколько на равнодушіе къ наукѣ, и не разъ такое довѣріе будетъ плохо вознагражденo“ [1]).

VII. Никто не придавалъ такое важное значеніе системѣ знанія, какъ Гегель. На систематическій, методическій характеръ философіи Гегель обращалъ усиленное вниманіе съ первыхъ шаговъ своей литературной дѣятельности. Потому-то заслуживаетъ особаго вниманія та система, въ которую уложена имъ философія права.

Если не считать довольно значительнаго введенія, посвященнаго преимущественно развитію взгляда на волю, то система философіи права представляется въ слѣдующихъ основныхъ чертахъ:

I. Абстрактное право.
   1. Собственность
   2. Договоръ.
   3. Правонарушеніе.

II. Мораль.
   1. Умыселъ и вина.
   2. Намѣреніе и благо.
   3. Добро и совѣсть.

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, предисловіе, Werke, т. VIII, стр. 13.

III. Нравственность.
1. Семья.
   a. бракъ.
   b. семейное имущество.
   c. воспитаніе дѣтей и расторженіе семьи.

2. Гражданское общество.
   a. система потребностей.
   b. правосудіе.
   c. полиція и корпорація.

3. Государство.
   a. внутреннее государственное право.
   b. внѣшнее государственное право.
   c. всемірная исторія.

При первомъ же взглядѣ на эту схему изложенія, каждый, знакомый съ явленіями правовой и государственной жизни, обнаружитъ, что здѣсь недостаетъ главнымъ образомъ—системы. Самъ Гегель видитъ въ своемъ изложеніи философіи права не отсутствіе, а только оригинальность системы, построенной по началамъ діалектическаго метода.

Но тѣ поясненія къ ней, какія вынужденъ дать Гегель [1]), едва ли способны утвердить обоснованность системы. Такъ какъ право есть проявленіе свободной воли, а свободная воля проявляется и въ нравственности и во всемірной исторіи, то философія права должна обнять всѣ эти области. Такимъ образомъ философія права выходитъ далеко за предѣлы права и государства.

Основное дѣленіе содержанія философіи права—абстрактное право, мораль, нравственность. Свободная воля должна проявиться во внѣ на вещахъ, сфера возможнаго ея проявленія и есть абстрактное право. Свое противоположеніе оно находитъ въ морали, которая составляетъ сферу должнаго, а не возможнаго. Высшее понятіе, приводящее право и мораль къ единству,—есть нравственность, отличаемая Гегелемъ отъ морали, вопреки обычному словоупотребленію и смыслу, придаваемому этимъ выраженіямъ со стороны философовъ. Нравственность составляетъ условіе проявленія и права и морали.

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, введеніе, § 33, Werke, т. VIII, стр. 66—69.

Абстрактное право дѣлится на собственность, договоръ и правонарушеніе. Въ собственности проявляется субъективная воля, право осуществляется непосредственно волею одного лица; въ договорѣ осуществленіе происходитъ при соучастіи другой воли, совпадающей. Въ правонарушеніи, наоборотъ, воля другого не совпадаетъ, а противорѣчитъ.

Нравственность распадается на три момента: семья, гражданское общество, государство. Гражданское общество Гегеля, выдѣляемое имъ изъ понятія о государствѣ, однако, вовсе не соотвѣтствуетъ современному представленію объ обществѣ. Это просто отрицаніе того естественнаго единства, которое зиждется на семейной любви. Только государство призвано вновь сплотить разсыпанныя семьи и создать общее условіе для проявленія права и морали.

Такое противопоставленіе не можетъ быть ничѣмъ оправдано. Оно совершенно произвольно. И такъ же произвольно можетъ быть видоизмѣняемо. Поэтому, при изложеніи взглядовъ Гегеля на вопросы философіи права, придется разнести ихъ по обычнымъ отдѣламъ, независимо отъ той искусственной связи, въ какую поставилъ ихъ самъ Гегель.

VIII. „Идея права есть свобода“ [1]). „Основа права — это вообщій духъ, а его ближайшее мѣсто и исходный пунктъ — воля, которая свободна, такъ что свобода есть его сущность и назначеніе, а система права есть царство осуществленной свободы“ [2]). Свобода находится въ такомъ же отношеніи къ праву, какъ душа къ тѣлу: мертвый человѣкъ все же существуетъ еще, но это не истинное существованіе, это существованіе, лишенное понятія, поэтому-то мертвое тѣло гніетъ.

Гегель предостерегаетъ противъ смѣшенія идеи права съ понятіемъ о правѣ, какъ совокупности характерныхъ признаковъ. Положительное правовѣдѣніе не можетъ обойтись безъ такого опредѣленія, хотя и сознаетъ всю его опасность, но философіи эти опредѣленія ненужны.

Гегель отличаетъ понятіе о философскомъ правѣ, сущность котораго состоитъ въ идеѣ свободы, сознаваемой какъ необходимость и познаваемой въ ея развитіи, а съ другой стороны понятіе о положительномъ правѣ, сущность кото-

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 1, Werke, т. VIII, стр. 22.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 4, Werke, т. VIII, стр. 32—33.

раго по формѣ состоитъ въ признаніи его какимъ-либо государствомъ, а по содержанію въ соотвѣтствіи его особеннымъ чертамъ національнаго характера народа, степени историческаго его развитія [1]).

Право существуетъ само въ себѣ независимо отъ закона, но въ законѣ право получаетъ утвержденіе въ его всеобщности и всеизвѣстности. Законъ дѣлаетъ право положительнымъ или открытымъ. Законъ Гегель понимаетъ въ смыслѣ нормы права, потому что обычаи для него такъ же устанавливаютъ уже существующія права, какъ и законы. „Дѣйствующіе законы народа отъ того только, что они записаны и собраны, не перестаютъ быть его обычаями“ [2]). Впрочемъ Гегель не поклонникъ обычнаго права и въ этомъ отношеніи онъ не на сторонѣ исторической школы. Его особенно отталкиваетъ отъ обычнаго права примѣръ Англіи. Не называя Савиньи, Гегель, однако, возражаетъ противъ его взгляда. Если въ новѣйшее время за народами отрицаютъ призваніе къ законодательству, то въ этомъ слѣдуетъ видѣть не только оскорбленіе ихъ, но и нѣчто нелѣпое, потому что при безконечномъ множествѣ существующихъ законовъ многимъ закрыта возможность привести ихъ въ систему, тогда какъ систематизація, т. е. возведеніе ко всеобщему, составляетъ постоянное стремленіе нашего времени“ [3]).

Гегель стоитъ очень за доступность законовъ. Законы, написанные на чужомъ языкѣ, нагроможденные въ рѣшеніяхъ судебныхъ, разбросанные въ народныхъ обычаяхъ — это сама несправедливость. „Правители, давшіе своимъ народамъ собраніе законовъ, хотя бы и безформенное, какъ Юстиніанъ, а тѣмъ болѣе Земское право, въ видѣ упорядоченнаго и опредѣленнаго кодекса, должны быть признаны величайшими благодѣтелями своихъ подданныхъ и заслуживаютъ отъ нихъ благодарной похвалы какъ за выполненіе великаго акта справедливости“ [4]). Теперь мы понимаемъ причину разногласія Гегеля съ Савиньи—необходимо было выставить Пруссію въ наиболѣе благопріятномъ

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 3, Werke, т. VIII, стр. 24—25.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 211, Werke, т. VIII, стр. 266.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 211, Werke, т. VIII, стр. 268.
[4]) *Philosophie des Rechts*, § 214, Werke, т. VIII, стр. 272.

освѣщеніи. Одна нота звучитъ и pro domo suo. „Сословіе юристовъ, которое обладаетъ спеціальнымъ знаніемъ законовъ, смотритъ на это, какъ на свою монополію, и кто не принадлежитъ къ цеху, не смѣй соваться. Такъ скептически отнеслись физики къ ученію Гёте о цвѣтахъ, потому что онъ не былъ изъ ихъ числа, да къ тому же поэтъ. Но какъ нѣтъ необходимости быть сапожникомъ, чтобы знать, удобны ли сапоги, такъ не надо принадлежать къ цеху, что бы имѣть знаніе о томъ, что̀ отзывается общимъ интересомъ. Право касается свободы, самаго достойнаго и святого для человѣка, и потому знаніе права для него обязательно“ [1]).

Зато Гегель приближается къ Савиньи въ пониманіи образованія права. Правовой порядокъ подлежитъ процессу постояннаго видоизмѣненія, но процессъ этотъ незамѣтенъ. Образованіе правопорядка видимо спокойное и незамѣтное. Только по прошествіи значительнаго промежутка времени становится очевиднымъ, что порядокъ измѣнился. Приводимые Гегелемъ примѣры должны подтверждать идею медленнаго органическаго саморазвитія права [2]).

IX. Нравственность, начинаясь съ семьи, черезъ гражданское общество восходитъ до высшей ступени,—государства. „Государство есть дѣйствительность нравственной идеи, нравственный духъ, какъ открытая, себѣ самой ясная воля, который мыслитъ и знаетъ себя, и осуществляетъ то, что̀ онъ знаетъ и насколько знаетъ“ [3]). „Государство есть нравственное цѣлое, осуществленіе свободы, а абсолютная цѣль разума въ томъ, чтобы свобода стала дѣйствительностью. Государство есть духъ, который пребываетъ въ мірѣ и сознательно въ немъ осуществляется, тогда какъ въ природѣ онъ проявляется иначе, какъ духъ безсознательный“ [4]). Государство должно быть почитаемо, какъ нѣчто земное и въ то же время божественное, и надо всегда помнить, что если трудно понять природу, то государство еще труднѣе дается пониманію, какъ безконечно болѣе сложное [5]).

Таково государство въ идеѣ. Такимъ оно раскрывается намъ независимо отъ времени и мѣста, какъ чистое понятіе.

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 215, Werke, т. VIII, стр. 273.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 298, Werke, т. VIII, стр. 381.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 257, Werke, т. VIII, стр. 305.
[4]) *Philosophie des Rechts*, § 258, Werke, т. VIII, стр. 311—313.
[5]) *Philosophie des Rechts*, § 272, Werke, т. VIII, стр. 346.

„Каково историческое происхожденіе государства вообще или каждаго въ частности, его правъ и задачъ, возникло ли оно изъ патріархальныхъ отношеній, изъ страха или довѣрія, изъ союза и т. п., какъ лежащее въ его основаніи право проникло и утвердилось въ сознаніи, въ качествѣ ли божественнаго, положительнаго, договорнаго, обычнаго права,— это не касается идеи государства; но, какъ историческій фактъ, составляетъ, конечно, предметъ научнаго познанія“ [1]). Такимъ образомъ государство можно понять только въ его чистомъ понятіи, раскрываемомъ въ мышленіи, и ни опытное знаніе, ни идеальная оцѣнка не могутъ дать правильнаго представленія объ этой высшей формѣ нравственнаго бытія. При созданіи идеи государства не слѣдуетъ останавливать вниманія на томъ или другомъ государствѣ, на томъ или иномъ учрежденіи, нужно схватить идею, это историко-божественное начало. Всякое государство, хотя бы оно стояло ниже тѣхъ требованій, какія къ нему предъявляются, хотя бы оно страдало очевидными недостатками, остается все же государствомъ, какъ и самый дурной человѣкъ, преступникъ, больной или калѣка все же не перестаетъ быть человѣкомъ“ [2]).

Свой взглядъ на государство Гегель противополагаетъ взглядамъ Руссо и Галлера. Вмѣняя Руссо въ заслугу то, что онъ призналъ принципомъ государства волю, Гегель видитъ основную ошибку французскаго писателя въ томъ, что тотъ всеобщую волю понялъ не какъ единство, а какъ совокупность отдѣльныхъ воль, что и привело его къ опасному выводу о договорномъ характерѣ государства, къ послѣдствіямъ, подрывающимъ авторитетъ и величіе. „Овладѣвъ властью, эти абстракціи съ одной стороны вызвали впервые, насколько намъ извѣстна человѣческая исторія, неслыханное зрѣлище ниспроверженія всего существующаго и даннаго, и построенія заново, исходя изъ мысли и принявъ за основу мнимо разумное, большого дѣйствительнаго государства, а съ другой стороны, такъ какъ это были только лишенныя идеи абстракціи, то они превратили задуманное въ одно изъ самыхъ страшныхъ и потрясающихъ событій“ [3]). Иную противоположность своему стремленію

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 258, Werke, т. VIII, стр. 307.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 258, Werke, т. VIII, стр. 313.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 258, Werke, т. VIII, стр. 308.

познать государство, какъ само въ себѣ разумное, Гегель видитъ въ попыткѣ Галлера понять сущность государства въ случайномъ, чисто внѣшнемъ, историческомъ его проявленіи. Вмѣсто того, чтобы раскрыть абсолютную идею государства, Галлеръ держится историческихъ моментовъ, какъ сила или слабость, богатство или бѣдность. Ссылка Галлера на вѣчный, неизмѣнный божественный порядокъ, въ силу котораго сильнѣйшій господствуетъ, долженъ господствовать и всегда будетъ господствовать, вызываетъ въ Гегелѣ опасеніе этой силы, которая не есть сила справедливости и нравственности, а сила чисто естественная. Гегель слишкомъ уменъ, чтобы не понять, что такое реакціонное представленіе о государствѣ можетъ легко привести къ тѣмъ же ужаснымъ послѣдствіямъ, какъ и революціонная теорія Руссо. И поэтому Гегель удѣляетъ не мало мѣста опроверженію фонъ-Галлера, съ его историко-реалистическимъ воззрѣніемъ.

„Не разъ было высказано, что цѣль государства есть счастіе гражданъ; это, конечно, вѣрно: если имъ не хорошо, если ихъ личныя цѣли не достигаются, если они не находятъ, что достиженіе ихъ возможно только при посредствѣ государства, то послѣднее стоитъ на глиняныхъ ногахъ“ [1]). Конечно, личные интересы не могутъ быть оставлены безъ вниманія, не должны быть подавляемы, но главное въ томъ, чтобы привести ихъ къ согласію съ интересами цѣлаго. Основная цѣль государства—обезпеченіе интересовъ не отдѣльныхъ лицъ, а самого соединенія, какъ такового. Цѣлое—вотъ содержаніе и цѣль государства. Цѣли отдѣльныхъ лицъ—это послѣдствіе цѣлей государства. „Индивидъ, по своимъ обязанностямъ подданный, въ ихъ исполненіи находитъ, какъ гражданинъ, защиту его личности и собственности, признаніе своего частнаго блага и удовлетвореніе своего существа въ сознаніи, что онъ часть цѣлаго“ [2]).

Обращаетъ на себя вниманіе, что Гегель настойчиво проводитъ взглядъ на государство, какъ на организмъ, даже развиваетъ сравненіе съ нервной системой [3]).

X. Изъ идеи государства вытекаетъ различіе: а) внутренняго государственнаго права или государственнаго устрой-

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 265, Werke, т. VIII, стр. 321.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 261, Werke, т. VIII, стр. 318.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 263, Werke, т. VIII, стр. 320.

ства, которое раскрываетъ государство, какъ самодовлѣющій организмъ; b) внѣшнее государственное право, или отношеніе каждаго государства къ другимъ государствамъ; c) наконецъ міровая исторія, представляющая государство въ его всеобщей идеѣ, въ противоположность индивидуальнымъ государствамъ.

Хотя Гегель призналъ, что философія права имѣетъ своею цѣлью изслѣдованіе государства въ идеѣ, а не въ идеалѣ, тѣмъ не менѣе онъ не счелъ возможнымъ уклониться отъ постановки вопроса, какое государственное устройство лучше. Правда, на самый вопросъ Гегель отвѣчаетъ только краткимъ положеніемъ, что разумно то государственное устройство, которое отвѣчаетъ идеѣ государства [1]). Правда, что, въ противоположность школѣ естественнаго права, Гегель отрицаетъ возможность наилучшаго государственнаго строя, начертаннаго a priori, утверждая, что всякій народъ имѣетъ такое государственное устройство, какое ему подходитъ и ему принадлежитъ [2]). Правда, что на поставленный вопросъ, кто долженъ создавать государственное устройство, Гегель рѣшительно отвѣчаетъ, что государственный строй не дѣлается, что ничто „дѣланное“ не имѣетъ жизненности, ссылается даже, впрочемъ весьма неудачно, на историческій примѣръ Испаніи, не переварившей болѣе разумнаго (?) порядка, предложеннаго странѣ Наполеономъ I [3]). Но при всемъ томъ Гегель разсматриваетъ государственное устройство со стороны его разумности, и каждому наблюдающему со стороны ходъ мысли Гегеля, очевидно, что то, что Гегелю представляется какъ проявленіе мірового объективнаго разума, составляетъ не что иное, какъ личный субъективный идеалъ Гегеля, подсказанный, въ свою очередь, историческою объективностью.

При разсмотрѣніи государственнаго устройства вниманіе Гегеля не могло не остановиться на распространенномъ принципѣ раздѣленія властей. Гегель, конечно, правъ, утверждая, что принципъ этотъ, понимаемый въ смыслѣ раздѣленія самой власти, имѣетъ одно лишь отрицательное значеніе, въ практическомъ отношеніи способенъ привести

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 272, Werke, VIII, стр. 344.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 274, Werke, VIII, стр. 353.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § §§ 273 и 274, Werke, VIII, стр. 352—353.

или къ распаденію власти или къ борьбѣ властей. Въ дѣйствительности этотъ принципъ слѣдуетъ понимать въ смыслѣ расчлененія власти на логическіе моменты. Законодательная власть отвѣчаетъ началу всеобщности, исполнительная— началу особности, сочетаніе которыхъ составляетъ задачу государства. За судебною властью Гегель отвергаетъ самостоятельность, даже логическую [1]).

Принципу раздѣленія властей Гегель даетъ свое собственное значеніе. Онъ различаетъ: a) власть законодательную, b) власть правительственную и c) власть королевскую. Первая имѣетъ своей задачей опредѣлить и утвердить общія начала; вторая — подвести отдѣльные случаи подъ общія начала, и третья — привести все къ единству посредствомъ живой индивидуальности. Правильное сочетаніе этихъ властей есть истинное государственное устройство — конституціонная монархія, которая составляетъ идеалъ Гегеля [2]).

На первомъ планѣ стоитъ монархическая власть. Гегель истинный философъ монархизма. Далекій отъ мысли видѣть въ конституціонной монархіи историческое явленіе, онъ видитъ въ конституціонномъ монархѣ воплощеніе объективнаго разумнаго духа. Еще въ Феноменологіи духа Гегель отдался культу монархической власти. Здѣсь монархъ теряетъ свой физическій образъ и превращается въ идею, служеніе которому есть высокое назначеніе гражданина. Гегель говоритъ о героизмѣ службы, о героизмѣ лести, путемъ которыхъ личность возводится на степень всеобщности [3]).

Государство, образующее собою недѣлимое единство, представляетъ собою индивидуальность, которая обладаетъ самосознаніемъ, и въ этомъ-то и заключается внутренній суверенитетъ государства. Слѣдовательно суверенитетъ сводится къ сознанію со стороны государства своей личности. Но этотъ суверенитетъ можетъ воплотиться только въ физической личности, какою является носитель монархической власти [4]). Монархъ—единственный и полный суверенъ государства. Поэтому монархъ — это само государство. Правда,

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 272, Werke, VIII, стр. 347.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 273, Werke, VIII, стр. 348.
[3]) *Phaenomenologie*, Werke, II, стр. 372—374.
[4]) *Philosophie des Rechts*, § 279, Werke, VIII, стр. 358.

теперь нерѣдко говорятъ о народномъ суверенитетѣ. „Но суверенитетъ народа, противополагаемый суверенитету монарха (обычный смыслъ, въ какомъ нынѣ говорятъ о народномъ суверенитетѣ) есть совершенно извращенная мысль, потому что въ основаніи ея лежитъ безсодержательное представленіе о народѣ. Народъ, взятый безъ своего монарха и безъ необходимаго расчлененія цѣлаго, есть безформенная масса, которая уже вовсе не государство". Если подъ народнымъ суверенитетомъ понимать республику, то объ этомъ не стоитъ и говорить [1]).

Отстаивая наслѣдственную монархію противъ избирательной, Гегель отрицаетъ значеніе личныхъ недостатковъ монарха. „Если часто противъ монарха выдвигаютъ то соображеніе, что благодаря ему дѣла государства зависятъ отъ случайности, такъ какъ монархъ можетъ быть плохо образованъ, или недостоинъ стоять во главѣ государства, и что противно здравому смыслу, чтобы такой порядокъ отвѣчалъ разуму, то надо признать лишеннымъ основанія все предположеніе, поскольку оно строится на особенностяхъ характера. При совершенной организаціи государства задача монарха стоять на вершинѣ формальнаго рѣшенія, давать естественную твердость противъ увлеченій страсти. Неосновательно требовать личныхъ качествъ отъ монарха: его дѣло только сказать „да", только поставить точку на i" [2]). Стремясь найти индивидуальное выраженіе государственной воли, Гегель отожествляетъ государство и монарха; желая ослабить значеніе личныхъ недостатковъ монарха для выражаемой государствомъ воли, Гегель пытается ограничить роль личнаго участія монарха въ государственныхъ дѣлахъ, и въ то же время онъ ему вручаетъ право выбора лицъ, стоящихъ во главѣ правительства.

Взглядъ Гегеля на правительствующую власть мало содержателенъ. Заслуживаетъ вниманія только то понятіе правительствующей власти, которое обнимаетъ и судебную и полицейскую власти [3]).

Больше мѣста въ философіи права удѣлено законодательной власти. Элементы ея слѣдующіе: а) королевская

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 279, Werke, VIII, стр. 360–361.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 280, Werke, VIII, стр. 365.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 287, Werke, VIII, стр. 372.

власть, которой принадлежитъ высшее рѣшеніе; b) правительственная власть, которая, благодаря своимъ знаніямъ и опыту, своему пониманію государственныхъ потребностей, составляетъ совѣщательный моментъ; c) наконецъ, сословно-представительный элементъ [1]). Гегель считаетъ совершенно ошибочнымъ исключеніе членовъ правительства изъ законодательныхъ учрежденій, необходимымъ элементомъ которыхъ они должны быть.

Какова цѣль народнаго представительства? Гегель считаетъ совершенно нелѣпымъ мнѣніе, будто представители народа лучше всего понимаютъ, что̀ служитъ къ его благу, и проявляютъ волю къ осуществленію этого блага. Что касается пониманія, то вѣрнѣе будетъ сказать, что народъ „не знаетъ самъ, чего онъ хочетъ“. Понимать, чего хочешь, а особенно, чего хочетъ разумъ — это могутъ только знаніе и дальновидность, которыя чужды народу. „Высшіе государственные чиновники имѣютъ по необходимости болѣе глубокій и широкій взглядъ на учрежденія и потребности государства, большій навыкъ и привычку въ государственномъ управленіи, и могли бы отлично вести дѣло безъ народнаго представительства“ [2]). Если отъ пониманія обратиться къ доброй волѣ, то это точка зрѣнія черни относиться подозрительно къ правительству, подозрѣвать въ немъ злую или по крайней мѣрѣ не столь высокую волю. Гегель полагаетъ, что такое отношеніе къ правительству можно совершенно уничтожить, перенеся такую же подозрительность и къ видамъ народныхъ представителей: не свои ли частные интересы предполагаютъ они защищать въ ущербъ общегосударственнымъ интересамъ? Съ точки зрѣнія Гегеля, все значеніе народнаго представительства сводится къ гласности и публичности обсужденія государственныхъ дѣлъ, къ заявленію непосредственныхъ нуждъ и потребностей народа.

Согласно такому взгляду на цѣли народнаго представительства, организація послѣдняго должна быть построена на сословныхъ и классовыхъ началахъ, на двухпалатной системѣ.

Настаивая на сословномъ началѣ, Гегель указываетъ [3]), что государство, какъ организмъ, расчленяется на сословія,

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 300, Werke, VIII, стр. 384.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 301, Werke, VIII, стр. 386.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 303, Werke, VIII, стр. 390, 394, 398.

и потому каждый человѣкъ имѣетъ значеніе лишь какъ членъ ближайшей сословной группы, а не самъ по себѣ; противоположный взглядъ Гегель называетъ атомистическимъ.

Верхняя палата должна быть предоставлена поземельному дворянству и не по праву избранія, а по праву рожденія. Высшее дворянство призвано къ участію въ государственныхъ дѣлахъ всѣмъ своимъ существомъ. Дворянство, базируя на семейномъ строѣ и поземельной собственности, обладая имущественнымъ обезпеченіемъ, которое дѣлаетъ его независимымъ какъ отъ правительства, такъ и отъ народа, чуждое поэтому жажды выгоды, — болѣе всего приспособлено къ государственной дѣятельности. По своему консервативному направленію, дворяне должны служить опорою трона и общества. По своему положенію, они близки къ монарху, и потому-то верхняя палата и служитъ ослабленію тренія между народными представителями и правительствомъ [1]).

Вторая палата должна быть отраженіемъ подвижной части гражданскаго общества. Здѣсь Гегель исходитъ изъ представленія о различіи интересовъ. Настаивая на томъ, чтобы въ палатѣ были представлены всѣ интересы, борющіеся въ обществѣ, Гегель требуетъ классоваго представительства по интересамъ. Депутатъ есть представитель не отдѣльныхъ людей, избравшихъ его, а интересовъ [2]). Для выбора лица депутатомъ, недостаточно субъективное о немъ мнѣніе, необходимо объективное доказательство его связи съ тою или другою частью общественнаго организма.

Такимъ образомъ верхняя палата строится на сословномъ началѣ, нижняя—на классовомъ. Соучастіе ихъ необходимо, чтобы ослабить треніе между правительствомъ и народомъ; безъ согласія верхней нижняя не можетъ ничего провести, а верхняя по своему существу примыкаетъ къ трону [3]).

XI. Въ противоположность внутреннему суверенитету, внѣшній суверенитетъ есть самостоятельное бытіе государства въ отношеніи другихъ государствъ. Государство въ правѣ ожидать признанія его самостоятельности со стороны другихъ, подъ условіемъ, что и оно признаетъ въ другихъ та-

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, §§ 305 - 307, Werke, VIII, стр. 391—393.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 311, Werke, VIII, стр. 398.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 313, Werke, VIII, стр. 399.
[4]) *Philosophie des Rechts*, §§ 321 и 331, Werke, VIII, стр. 409, 417.

кую самостоятельность. Право, опредѣляющее эти отношенія между государствами и стоящее внѣ особенностей или случайностей трактата, есть международное право.

Эти отношенія между государствами не допускаютъ такого подчиненія политики морали, какъ это нѣкоторые хотѣли бы. Такое требованіе, по мнѣнію Гегеля, основывается на полной извращенности представленій о морали, о природѣ государства и его отношеніи къ моральной точкѣ зрѣнія [1]).

Вопреки Канту, стремившемуся къ вѣчному миру, Гегель беретъ на себя защиту войны. Чтобы понять это противорѣчіе между двумя великими философами, необходимо помнить, что Кантъ началъ до, а Гегель писалъ во время и послѣ наполеоновскихъ войнъ, всколыхнувшихъ европейскіе народы, что Кантъ стоялъ передъ космополитической проблемой, а Гегель передъ національной. Взгляды Гегеля въ пользу войны сложились въ то время, когда онъ писалъ „О научныхъ способахъ изслѣдованія естественнаго права“ (1802), укрѣпились въ „Феноменологіи духа“ (1817) и отлились въ окончательную форму въ „Философіи права“ (1821).

Гдѣ же видитъ Гегель „нравственный моментъ въ войнѣ, который не позволяетъ признавать въ ней абсолютное зло“? Война необходима прежде всего для того, чтобы предохранить государство отъ омертвѣнія. Какъ движеніе волнъ морскихъ препятствуетъ загниванію воды, такъ и война несетъ въ себѣ очищающее начало [2]). Война имѣетъ даже отвлекающее значеніе, заставляя внѣшнимъ вниманіемъ и опасеніемъ за себя остановить внутренніе безпорядки. Передъ внѣшнею реальною угрозою лицу и имуществу смолкаетъ недовольство. „Съ церковной каѳедры такъ много говорится о непрочности, суетѣ и непостоянствѣ земныхъ благъ, но при этомъ каждый, какъ бы онъ ни былъ растроганъ, думаетъ, что ему-то удастся сохранить свое. Однако, когда эта непрочность появляется въ формѣ гусаровъ съ саблями нàголо и дѣло принимаетъ серьезный оборотъ, тогда трогательное назиданіе, которое все предсказывало, шлетъ проклятія на побѣдителей“ [3]). Наконецъ, война и потому еще

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 337, Werke, VIII, стр. 421.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 323, Werke, VIII, стр. 411.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 324, Werke, VIII, стр. 412—413.

является благомъ, что она подчеркиваетъ самостоятельность государства. „Государство есть индивидъ, а индивидуальность есть по существу отрицаніе. Если бы поэтому группа государствъ образовала изъ себя семью, то, какъ индивидъ, этотъ союзъ долженъ былъ бы найти свою противоположность и подыскать врага“ [1]).

Можетъ быть, нигдѣ съ такою ясностью изъ-за мыслей философа не выступали событія дня и не обнаруживали ихъ взаимную зависимость.

XII. Вопросы гражданскаго права разсматриваются Гегелемъ въ двухъ отдѣлахъ: ученіе о собственности и договорѣ отнесено къ абстрактному праву, ученіе о семьѣ — къ нравственности.

Въ основѣ имущественнаго права лежитъ представленіе о личности. Личность есть для себя сущая и абстрактная воля. Личность раскрывается лишь тогда, когда человѣкъ сознаетъ себя не только какъ нѣчто конкретное, опредѣленное, но и какъ совершенное абстрактное „Я“, въ которомъ уничтожается всякая конкретная ограниченность. Народы и люди не обладаютъ личностью, если они не возвысились до этого чистаго мышленія и пониманія себя. Быть личностью— таково высшее назначеніе человѣка [2]). Но именно отсюда вытекаетъ правовое требованіе, обращаемое къ каждому: „будь личностью и уважай другихъ, какъ личностей“ [3]). Гегель обходитъ вопросъ, слѣдуетъ ли человѣку признавать въ другомъ личность, поскольку онъ самъ до нея возвысился или независимо отъ того, хотя бы не сознавалъ самъ себя таковою.

Личность нуждается во внѣшнемъ проявленіи. Этой цѣли служитъ право собственности. Безъ нея личность существуетъ только въ идеѣ, но не имѣетъ бытія. Въ этомъ состоитъ основное оправданіе института собственности. Гегель считаетъ нужнымъ отразить нападенія на собственность, сдѣланныя какъ въ древности, такъ и въ новое время. Государство Платона таитъ въ себѣ величайшую несправедливость, потому что, уничтожая частную собственность, закрываетъ для личности возможность проявленія, для человѣка возможность под-

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 324, Werke, VIII, стр. 412.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 35, Werke, VIII, стр. 71—72.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 36, Werke, VIII, стр. 73.

няться до личности. Аграрное законодательство Рима обнаруживаетъ борьбу между общественнымъ и личнымъ началомъ обладанія землею, и послѣднее, какъ болѣе разумное, должно было взять верхъ, хотя бы за счетъ другого. Подразумѣвая, хотя и не называя новѣйшія теченія мысли, Гегель настойчиво отвергаетъ идею равенства въ землепользованіи. „Выставляемое нерѣдко требованіе уравненія въ обладаніи землею, или даже и прочимъ имуществомъ, есть тѣмъ болѣе легкое и поверхностное пониманіе, что въ этой отдѣленности обладанія заключается не только внѣшняя природная случайность, но и весь объемъ духовной природы съ ея безконечными особенностями и различіями, съ ея разумомъ, развивающимся въ организмъ“ [1]). Нельзя говорить, что неравенство въ обладаніи землею и имуществомъ противно естественной справедливости, потому что природа не свободна, а потому не можетъ быть несправедлива. Имущественное равенство недостижимо, потому что имущество зависитъ отъ прилежанія, а оно неравно. Нельзя выводить равенство изъ того, что люди равны. Конечно, люди равно свободны, но только какъ личности, а личность есть лишь основа собственности. Слѣдовательно, изъ равенства личностей вытекаетъ, что всякому человѣку должна быть открыта возможность стать собственникомъ, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы имущества были уравнены. „Ложно утвержденіе, будто справедливость требуетъ, чтобы имущество одного было равно имуществу другого, потому что справедливость требуетъ только, чтобы каждому была доступна собственность“ [2]).

Такими доводами отстаиваетъ Гегель идею частной собственности, защищая ее противъ революціонныхъ идей, а на самомъ дѣлѣ отстаивая именно смыслъ французскаго переворота.

Отношеніе воли къ волѣ есть своеобразная и истинная почва, на которой свобода находитъ свое бытіе. Это средство имѣть собственность не только посредствомъ вещи и субъективной воли, но также посредствомъ воли другого и тѣмъ найти основаніе въ совмѣстной волѣ—составляетъ договоръ [3]). Въ этихъ неясныхъ положеніяхъ Гегель перебрасываетъ мостъ отъ собственности къ договору.

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 49, Werke, VIII, стр. 84.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 49, Werke, VIII, стр. 85.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 71, Werke, VIII, стр. 110.

Въ договорѣ обѣ стороны относятся другъ къ другу, какъ двѣ самостоятельныхъ личности, свободно выражающія свою волю. Договоръ предполагаетъ α) личную свободную волю, β) согласіе воли, совмѣстной, хотя и не общей, γ) внѣшнюю отдѣльную вещь, какъ предметъ. Договора нельзя видѣть въ бракѣ, какъ это позорно допускаетъ Кантъ. Точно также государство нельзя разсматривать какъ договоръ всѣхъ со всѣми или всѣхъ съ государемъ или правительствомъ. Эта послѣдняя точка зрѣнія внесла не мало смуты въ ученіе о государствѣ и въ жизнь. Сравненіе тѣмъ менѣе умѣстное, что гражданиномъ государства становятся не въ силу выраженной воли, а въ силу факта рожденія [1]).

XIII. Семья представляетъ три стороны: a) бракъ, какъ форма ея, b) семейное имущество, какъ внѣшнее бытіе, c) воспитаніе дѣтей и прекращеніе семьи.

Бракомъ создается новая личность, которая представляетъ собою нравственное единство. Взгляду на бракъ какъ на нравственное отношеніе, противорѣчитъ господствовавшій въ естественномъ правѣ пріемъ выдвиганія на первый планъ физической стороны, диктуемой природою; противорѣчитъ воззрѣніе, принятое даже Кантомъ, будто бракъ не что иное какъ гражданскій договоръ, которымъ пріобрѣтается право взаимнаго пользованія; противорѣчитъ и мнѣніе, будто сущность брака состоитъ въ любви, между тѣмъ какъ любовь составляетъ случайный элементъ въ бракѣ, а это не согласуется съ неизмѣнно нравственнымъ содержаніемъ брака [2]). Нравственный элементъ брака заключается въ сознаніи единства, какъ основной цѣли, а также въ любви, довѣріи и общеніи всего индивидуальнаго существованія. Именно нравственнымъ содержаніемъ отличается, по мнѣнію Гегеля, бракъ отъ конкубината, который имѣетъ своею цѣлью только удовлетвореніе природнаго инстинкта.

Бракъ самъ по себѣ нерасторжимъ, какъ неразрушимо созданное единство. Только смерть можетъ положить ему конецъ, какъ она прекращаетъ и всякое индивидуальное существованіе. Менѣе всего допустимо, чтобы бракъ могъ быть прекращенъ подъ вліяніемъ страсти (ненависти), потому что всякая страсть подчиняется браку, какъ нравствен-

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 75, Werke, VIII, стр. 112—113.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 161, Werke, VIII, стр. 218.

ному единству. Но та же нравственная сторона, подвергаясь дѣйствію внѣшнихъ силъ, требуетъ допущенія развода въ случаяхъ, гдѣ нравственная цѣль недостижима. Задача законодательная заключается въ томъ, чтобы, не преграждая совершенно возможности развода, затруднить легкость его [1]).

Отстаивая противъ Фр. Шлегеля и Шлейермахера форму брака, Гегель не можетъ признать, будто сущность брака исчерпывается любовью и внѣшнимъ актомъ ея проявленія. Отдаваясь другъ другу, люди, конечно, проявляютъ любовь, но не слѣдуетъ упускать при этомъ различія между мужчиною и женщиною. Дѣвушка, отдаваясь мужчинѣ, отдаетъ ему и свою честь, тогда какъ мужчина имѣетъ и другія области приложенія своей чести за предѣлами семьи [2]).

Отношенія между мужемъ и женою въ бракѣ опредѣляются положеніемъ мужчины и женщины въ обществѣ, „Женщины могутъ быть весьма образованы, но для высшихъ наукъ, для философіи, для области искусства, требующей всеобщности, онѣ не созданы. Женщины могутъ обладать вкусомъ, красотою, изяществомъ, у нихъ можетъ явиться счастливая мысль, но идеаловъ у нихъ нѣтъ. Различіе между мужчиною и женщиной сводится къ различію между животнымъ и растеніемъ: животное отвѣчаетъ болѣе характеру мужчины, растеніе — женщины, потому что ей болѣе свойственно спокойное развитіе. Если женщины стоятъ во главѣ правительства, то государство въ опасности, потому что ихъ дѣйствія согласуются не съ требованіями всеобщности, а со случайными склонностями и мнѣніями [3]). Этою точкою зрѣнія опредѣляется юридическое строеніе семейныхъ отношеній. „Семья, какъ юридическая личность, въ сношеніяхъ съ другими, имѣетъ своимъ главою мужчину. На немъ лежитъ преимущественно попеченіе о пріобрѣтеніи на внѣшней сторонѣ необходимаго, забота внутри о потребномъ, распоряженіе и управленіе семейнымъ имуществомъ“ [4]).

Дѣти, это естественное произведеніе брака и его цѣль, утверждаютъ связь между родителями, потому что „мать любитъ въ ребенкѣ мужа, а мужъ жену; оба воспроизводятъ

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 163, Werke, VIII, стр. 221—222.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 164, Werke, VIII, стр. 224.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 166, Werke, VIII, стр. 225—226.
[4]) *Philosophie des Rechts*, § 171, Werke, VIII, стр. 228.

въ немъ свою любовь“ [1]). Какъ имущество создаетъ внѣшнюю, такъ дѣти внутреннюю связь между супругами. Связь между родителями и дѣтьми обнаруживаетъ неравенство ихъ чувствъ. „Надо замѣтить, что вообще дѣти менѣе любятъ родителей, нежели родители дѣтей, такъ какъ послѣднія имѣютъ впереди себя самостоятельность и силу, а родителей оставляютъ позади себя, тогда какъ родители видятъ въ дѣтяхъ объективную предметность своей связи“ [2]). Но никакихъ юридическихъ выводовъ изъ этой характеристики отношеній между родителями и дѣтьми Гегель не дѣлаетъ. Онъ ограничивается указаніемъ на право дѣтей на содержаніе и воспитаніе, да кромѣ того неоднократно обрушивается на римское право, допускавшее право продажи дѣтей.

XIV. Общая воля, выражающаяся въ правѣ, не есть однако всеобщая воля, воля всѣхъ. Поэтому вполнѣ возможно противорѣчіе между общею волею и частною волею. Отрицаніе со стороны послѣдней права или общей воли, есть правонарушеніе [3]). Гегель признаетъ три восходящія формы нарушенія права: a) гражданская или не преднамѣренная неправда, b) обманъ, c) принужденіе и преступленіе. Гражданская неправда не сопровождается отрицаніемъ общаго права, она содержитъ лишь отрицаніе частной воли. Здѣсь отрицается, ошибочно, согласіе воли другого лица съ правомъ, но въ то же время выражается готовность подчиненія, если предполагаемое несоотвѣтствіе будетъ опровергнуто доводами общаго права. Поэтому гражданская неправда есть самый легкій видъ нарушенія права. На второмъ мѣстѣ Гегель ставитъ обманъ. Нарушеніе права происходитъ намѣренно, но съ сохраненіемъ видимаго соотвѣтствія съ общимъ правомъ. По видимости общее право признается, но по существу оно отрицается. Наконецъ истиннымъ правонарушеніемъ является преступленіе, которымъ отрицается право, какъ оно дѣйствительно существуетъ, такъ и право, какъ оно представляется нарушителю. Послѣдній сознательно и намѣренно, отрицая общую волю, ставитъ на ея мѣсто свою частную. Группировка Гегеля не можетъ быть признана юридически правильной. Съ одной стороны онъ исключаетъ

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 173, Werke, VIII, стр. 230.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 175, Werke, VIII, стр. 233.
[3]) *Philosophe des Rechts*, § 82, Werke, VIII, стр. 123, ср. § 40, стр. 74.

принципъ вины изъ гражданской неправды, а съ другой признаетъ въ обманѣ видимое соотвѣтствіе объективному праву. То и другое представленіе не соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

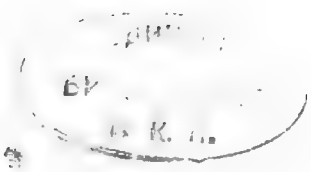
Преступленіе влечетъ за собой наказаніе. Гегель недоволенъ господствовавшими въ его время въ уголовномъ правѣ теоріями по вопросу о сущности и обоснованіи наказанія. Неправильно смотрѣть на наказаніе какъ на зло,— напротивъ, въ наказаніи осуществляется справедливость. Наказаніе нельзя разсматривать какъ зло за зло. Наказаніе есть право преступника [1]). Признавая за нимъ это право, мы чтимъ въ немъ разумное. Сущность наказанія заключается въ отрицаніи допущеннаго преступникомъ отрицанія права. Преступникъ своимъ дѣйствіемъ, противнымъ праву, отрицаетъ общую волю. Наказаніе имѣетъ своею задачею отрицаніе частной воли преступника, выдвинутой на мѣсто общей. Результатъ сводится къ возстановленію права [2]). Гегель очень высоко ставитъ свое пониманіе преступленія, построеннаго на началѣ трихотоміи: a) тезисъ—преступленіе, какъ отрицаніе права; b) антитезисъ—наказаніе, какъ отрицаніе отрицанія, т. е. преступленія; c) синтезисъ—примиреніе, возстановленіе, торжество права.

Съ своей точки зрѣнія Гегель не могъ признать ни теоріи устрашенія, выдвинутой въ его время особенно Фейербахомъ, ни теоріи таліона, связанной съ именемъ Канта. Теорія Фейербаха предполагаетъ возможность причиннаго воздѣйствія на волю, а слѣдовательно отвергаетъ свободу воли. Теорія устрашенія сводитъ наказаніе къ палкѣ, которой угрожаютъ псу, но къ человѣку нельзя относиться какъ къ собакѣ, забывая его честь и свободу [3]). Теорія таліона страдаетъ основнымъ недостаткомъ—невозможностью качественнаго и количественнаго уравненія наказанія съ преступленіемъ. Какъ быть съ требованіемъ око за око, зубъ за зубъ, если у преступника всего одинъ глазъ или вовсе нѣтъ зубовъ [4]). Соотношеніе наказанія и преступленія не есть уравненіе послѣдствій содѣяннаго, а уравненіе воли частной съ общей.

---

[1]) *Philosophie des Rechts*, § 100, Werke, VIII, стр. 135.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 99, Werke, VIII, стр. 133.
[3]) *Philosophie des Rechts*, § 99, Werke, VIII, стр. 135.
[4]) *Philosophie des Rechts*, § 101, Werke, VIII, стр. 138.

Мѣра наказанія за каждое преступленіе не можетъ быть выведена изъ разума,— это дѣло положительнаго законодательства. Обнаруживается, что, съ успѣхами образованія, взгляды на преступленія становятся мягче и мѣра наказанія постепенно понижается. Однако для убійства Гегель признаетъ только одно наказаніе—смертную казнь, „потому что жизнь есть весь объемъ бытія, и, слѣдовательно, наказаніе должно заключаться въ отнятіи не какой-либо цѣнности, а самой жизни“ [1]). Гегель не считаетъ убѣдительными возраженія Беккаріи противъ смертной казни, основанныя на томъ, что договоръ, въ силу котораго люди перешли изъ естественнаго состоянія въ государственное, не могъ бы включать согласія контрагентовъ на лишеніе ихъ жизни. Гегель оспариваетъ взглядъ Беккаріи тѣмъ, что, во-первыхъ, никакого государственнаго договора не было, а во-вторыхъ, что требуемое предварительное согласіе преступника на причитающееся ему наказаніе выражается въ его дѣяніи,—если бы онъ не хотѣлъ наказанія, онъ не совершилъ бы преступленія [2]).



[1]) *Philosophie des Rechts*, § 101, Werke, VIII, стр. 140.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 100, Werke, VIII, стр. 135—136.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Страница.	Строка.	Напечатано.	Надо.
29	3в	σοφιας	σοφίας
31	15в	ἀριθμὸς	ἄριθμος
40	8н	ὗο	οὗ
47	5н	οἶσα ὅτι οἶσεν οἶσα	οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα
86	7н	ένέργεια	ἐνέργεια
98	6в	φύδει	φύσει

60-

Цѣна въ переплетѣ 3 р. 50 к.